

Europäisch ethnologische Zugänge
zu Gefühlen & Gefühlswelten

Emotional Turn?!

EMOTIONAL
TURN

Band 27

Herausgegeben von
Matthias Beitzl & Ingo Schneider

Emotional Turn?!

Europäisch ethnologische
Zugänge zu Gefühlen
& Gefühlswelten

Emotional Turn?!

Europäisch ethnologische
Zugänge zu Gefühlen
& Gefühlswelten

Matthias Beitzl / Ingo Schneider (Hg.)

**Beiträge der 27. Österreichischen Volkskundetagung
in Dornbirn vom 29. Mai – 1. Juni 2013.**

Wien 2016

Selbstverlag des Vereins für Volkskunde

Emotional Turn?!

Europäisch ethnologische Zugänge zu Gefühlen & Gefühlswelten

Beiträge der 27. Österreichischen Volkskundetagung
in Dornbirn vom 29. Mai – 1. Juni 2013

Hrsg. von Matthias Beitzl (Österreichisches Museum
für Volkskunde, Wien) und Ingo Schneider (Institut für
Geschichtswissenschaften und Europäische Ethnologie,
Leopold Franzens Universität Innsbruck) im Auftrag
des österreichischen Fachverbands für Volkskunde und
des Vereins für Volkskunde in Wien

Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift
für Volkskunde, Neue Serie Band 27

Die deutsche Bibliothek – CIP – Einheitsaufnahme
ISBN 978-3-900358-34-1
Alle Rechte vorbehalten
Wien 2016

Sofern nicht anders angegeben, sind die Autoren
für die Bildrechte selbst verantwortlich.

Korrektur: Margret Haider
Grafische Gestaltung, Satz: Lisa Ifsits
Cover: Gilbert Schneider

Die Drucklegung wurde gefördert durch:



Gefördert von der Kulturabteilung
der Stadt Wien, Wissenschafts-
und Forschungsförderung



Inhaltsverzeichnis

- 7 INGO SCHNEIDER: Über die emotionalen Kompetenzen der Europäischen Ethnologie / Empirischen Kulturwissenschaft / Kulturanthropologie. Zur Einführung

Plenarvorträge

- 15 MONIQUE SCHEER: Emotionspraktiken: Wie man über das Tun an die Gefühle herankommt
- 37 ELISABETH TIMM: Wissenschaft im Affekt. Eine subjekttheoretische Kritik zu Szenografie und Autoethnografie
- 55 MANFRED SEIFERT: Beheimatung – Zur emotionalen Anatomie eines sozialen Vorgangs

Panel: Emotionen in Erzählungen / Erzählen über Emotionen

- 77 VALESKA FLOR: Emotionen im Erzählen Zur narrativen (Re-)Konstruktion und Bewältigung von Verlusterfahrungen
- 97 EDITH HESSENBERGER: Gefühle erzählen. Über die Rolle von Gefühlen in autobiografischen Erzählungen
- 107 IRA SPIEKER: Unfassbares. Narration und Biographie im Kontext von Flucht, Vertreibung und Neubeginn

Panel: Sinn und Subjektivität

- 127 JOCHEN BONZ UND KATHARINA EISCH-ANGUS: Das Methodeninstrument Ethnopschoanalytische Deutungswerkstatt / Supervisionsgruppe für Feldforscher_innen

Sektionsvorträge

- 157 BEATE BINDER, GABRIELE DIETZE: Expressionismus als Gefühlsraum und städtisches Raumgefühl
- 171 ASTRID BAERWOLF: Kompetente Mütterlichkeit und Konzeptionen von Gefühl
- 187 MICHAELA HAIBL: Nachforschungen zur Erforschung der Liebesgabe

- 203 LUKASZ NIERADZIK: Emotionen als Körperlichkeit. Das Beispiel des
Wiener Fleischerhandwerks im 19. Jahrhundert
- 213 CORNELIA RENGGLI: Wir können nicht nicht fühlen. Fühlstile in den
Kulturwissenschaften
- 227 MARTINA RÖTHL: „Ein bisschen falsch sein muss man ja!“ Logiken
der Gastlichkeit als emotionale Vorgaben
- 239 ANA ROGOJANU: Gebautes Gemeinschaftsgefühl? Zur Planbarkeit
von Atmosphären der Interaktion im gemeinschaftlichen
partizipativen Wohnbau
- 255 ALEXANDRA SCHWELL: Muslimische Wut, westliche Angst und politischer
Humor. Überlegungen zur Produktion und Subversion von Differenz
- 271 JOHANNA STADLBAUER UND ANDREA PLODER: „I start with my personal
life“ Zum Potenzial der Autoethnographie für die volkskundliche
Forschung zu und mit Gefühlen
- 281 STEPHANIE TOMSCHITZ: Langeweile als Forschungsfeld. Methodische
Herausforderungen und methodologische Überlegungen
- 291 JENS WIETSCHORKE: Affective Spaces. Emotionstheoretische
Überlegungen zum Kirchenraum
- 301 GEORG WOLFMAYR / BRIGITTA SCHMIDT-LAUBER: „Hier ist nichts los“.
Städtische Befindlichkeiten und Rankings in (einer Stadt wie) Wels
- 315 Verzeichnis der Autor_innen

Über die emotionalen Kompetenzen der Europäischen Ethnologie / Empirischen Kulturwissenschaft / Kulturanthropologie. Zur Einführung

Ulrich und die zwei Welten des Gefühls¹

„... daß die Gefühle das ohne Erkenntnis tun, was wir mit Erkenntnis täten, wenn wir ohne einen anderen Antrieb als Erkenntnis überhaupt etwas täten!“², sinniert Ulrich in Robert Musils *Der Mann ohne Eigenschaften*. Auch wenn er zunächst das Gegenteil andeutet, unterstellt der stets alles sorgfältig abwägende Protagonist aus Musils Roman einen Zusammenhang von Fühlen und Denken und beantwortet gleichsam im Vorbeigehen eine Grundfrage von Natur- wie Geisteswissenschaften, über die erst in den aktuellen Debatten der interdisziplinären Emotionsforschung ein Konsens erzielt wurde: die Frage nach dem Verhältnis von Emotionalität und Rationalität, oder auch von Gefühl und Vernunft. Emotionen sind nicht die andere Seite der Kognition – wie dies auch Monique Scheer im Einführungsvortrag zur Tagung, aus der der vorliegende Band hervorging, klarstellte. Der Zusammenhang ist nicht nur da, er ist unhintergebar. Ein paar Seiten weiter liefert Ulrich für seine These überzeugende Argumente. Dazwischen stellt er aber noch so manche interessante Überlegung über die „zwei Welten der Gefühle“ an. So denkt er über Möglichkeiten der Unterscheidung bzw. Einteilung von Gefühlen nach und ordnet diese zu zwei Reihen: „Gefallen, Liebe, Zorn, Mißtrauen, Großmut, Ekel, Neid, Verzagtheit, Angst, Begehren ...“ bildet für Ulrich die erste Reihe und „Wohlgemutheit, Zärtlichkeit, Gereiztheit, Argwohn, Gehobenheit, Ängstlichkeit, Sehnsucht“³ die zweite. Um eine Präzisierung dieser beiden emotionalen Welten ringend, denkt er kurz einmal an eine Unterscheidung von Gefühl und Stimmung – also etwa Zorn als plötzlich auftretendes Gefühl und Gereiztheit als Stimmung im Sinne einer grundsätzlichen Disposition. Er verwirft diese Unterscheidungsmöglichkeit jedoch wieder und versucht es mit einer anderen: jener zwischen „bestimmten“ und „unbestimmten Gefühlen“. Während Angst (aus der ersten

1 So die Überschrift des Kapitels 58 in Musils Roman *Der Mann ohne Eigenschaften*.

Hier zitiert nach: Ders.: *Gesammelte Werke*. Bd. 1–5. Hamburg 1978, Bd. 4.

2 Ebd., S. 1194.

3 Ebd., S. 1197.

Reihe) zu einer Handlung oder einem Beschluss, mithin zu einer Bestimmtheit führe, nach der sie zwar nicht aufhöre, aber doch so verändert weitergehe „wie Wasser hinter einer Mühle“, verfüge die Ängstlichkeit (Reihe 2) über „anscheinend gar keine Tatkraft“⁴. Sie und mit ihr alle unbestimmten Gefühle der zweiten Reihe veränderten „die Welt auf die gleiche wunschlose und selbstlose Weise, wie der Himmel seine Farben ...“⁵. Die einmal so gedachte Unterscheidung bringt Ulrich dann auf den Gedanken, dass es „vornehmlich die Entwicklung zum bestimmten Gefühl“ sei, die „die Unbeständigkeit und Hinfälligkeit des seelischen Lebens nach sich“ ziehe:

Daß man niemals den Augenblick des Fühlens festhalten kann, daß die Gefühle rascher welken als Blumen oder daß sie sich in Papierblumen verwandeln, wenn sie erhalten bleiben wollen, daß das Glück und der Wille, die Kunst und Gesinnung vorbeigehn [sic!], alles dies hängt von der Bestimmtheit des Gefühls ab, die ihm auch eine Bestimmung unterschiebt und es in den Gang des Lebens zwingt, von dem es aufgelöst oder verändert wird. Dagegen ist das in seiner Unbestimmtheit und Unbegrenztheit verharrende Gefühl verhältnismäßig unveränderlich.⁶

Um seine These von den bestimmten und unbestimmten Gefühlen zu überprüfen – also jenen, die eine Handlung erfordern und dadurch aufgelöst oder verändert werden auf der einen Seite, und jenen, die gleichsam tatenlos aber auch verhältnismäßig unveränderlich seien auf der anderen Seite –, stellt er seine Einteilung anderen Dichotomien gegenüber: Außen und Innen, Welt und Person, und umgedreht: Anlage und Ausgestaltungsmöglichkeit, aber auch: inneres Gefühlsleben und leibliche Organe. Er erkennt, wie sehr Sprache unsere Emotionen nicht nur benennt, sondern auch gestaltet, wenn er schreibt, dass wir für die Gefühle als die „Welt des Inneren“ lediglich aus Mangel an besseren Begrifflichkeiten Bilder der Außenwelt verwenden. Ulrich erkennt aber auch, dass wir für unser Denken und Handeln der Gefühle bedürfen und schließlich, „daß der Ansatz zu einem Gefühl immer auch zu einem anderen dienen könne und kein solches in dem Vorgang seiner Ausgestaltung und Verfestigung jemals zu einem bestimmten Ende komme.“⁷ Damit stellt Ulrich schließlich seine These von den „zwei Welten des Gefühls“, also hier die bestimmten und dort die unbestimmten Gefühle, wieder in Frage. Und obwohl sich seine Gedanken einmal mehr im Kreise drehen, hat er in seiner sorgfältig prüfenden, dennoch assoziativen und zugleich zaudernden Art zu denken einige wesentliche Themen

4 Ebd., S. 1198.

5 Ebd.

6 Ebd.

7 Ebd., S. 1199.

wissenschaftlicher, zumal auch geisteswissenschaftlicher Emotionsforschung erfasst und angesprochen.

Vor allem einmal, damit kehre ich zum Eingangszitat zurück, ist Ulrich Recht zu geben, wenn er sagt, dass Sprache Emotionen nicht nur benennt, sondern auch gestaltet. Dass er damit Grundgedanken des *linguistic turns*, aber auch des Konstruktivismus gleichsam intuitiv vorwegnimmt, ist für sich schon bemerkenswert. Für die Emotionsforschung noch wichtiger ist, dass Ulrich mit der Erkenntnis der unhintergehbaren Bedeutung der Sprache für das Denken über Gefühle ein erstes, überzeugendes Argument für die eingangs genannte Interdependenz von Fühlen und Denken ins Feld führt, also von Emotion und Kognition, von Emotionalität und Rationalität. Dieses erste Argument stärkt Ulrich noch, indem er vom Zusammenwirken von Denken, Fühlen und Handeln spricht und damit in einem Aufwischen auch dem cartesianischen Dualismus von Körper und Geist eine Absage erteilt – eine visionäre Einsicht, die hundert Jahre später von der aktuellen neurophysiologischen Emotionsforschung bestätigt werden sollte.⁸

Hype um Gefühle / Zur Konjunktur der Emotionsforschung

Dass die Welt der Gefühle ein ständiges, wenn nicht zentrales Thema der Künste, gerade auch der Literatur darstellen, ist ebenso wenig neu wie die Einsicht, dass wir in den Wissenschaften aus der Beschäftigung damit so manches lernen können. Ulrichs Gedankengänge bilden dafür ein eindrucksvolles Beispiel, treffen sie doch, wie im letzten Absatz ausgeführt, wesentliche Voraussetzungen des aktuellen Booms der interdisziplinären Emotionsforschung. Diese bemüht sich nach einer langen Phase der Gefühlsblindheit, in der davon ausgegangen wurde, dass über Gefühle nicht rational gesprochen werden könne, seit den 1980er-, verstärkt aber seit Mitte der 1990er-Jahre, Versäumtes nachzuholen. „Alexithymie“, oder auch Gefühlslegasthenie – so der entsprechende Fachterminus aus der Psychosomatik für die Unfähigkeit, Gefühle lesen zu können – betraf die Wissenschaften insgesamt. Dementsprechend ist der derzeitige Aufschwung der Emotionsforschung tatsächlich ein interdisziplinäres Projekt, das ‚harte‘ (Natur-) wie ‚weiche‘ (Geistes-)wissenschaften gleichermaßen erfasst hat, und das völlig zu Recht.⁹

⁸ Die Position der Überwindung des cartesianischen Dualismus vertritt etwa der Neurophysiologe Antonio Damasio. – Siehe Antonio Damasio: *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. Orlando 2003, v.a. S. 53 ff.

⁹ Auf die Frage, ob dieser Aufschwung als ein *turn* zu bezeichnen sei, wird hier nicht näher eingegangen. Siehe dazu die Ausführungen von Monique Scheer, aber auch Elisabeth Timm in diesem Band.

Der Literaturwissenschaftler Thomas Anz hat sich mehrfach mit diesem Aufschwung befasst.¹⁰ Selbst die Psychologie habe sich, so Anz, aufgrund ihrer kognitiven Fokussierung lange der Erforschung von Emotionen verweigert. Dennoch entsteht dort das Bewusstsein dieses Defizits am frühesten. 1980 rief Klaus Scherer in einem *Wider die Vernachlässigung der Emotion in der Psychologie* betitelten Kongressbeitrag vehement zur Beseitigung desselben auf.¹¹ Es sollte jedoch noch etwas dauern, ehe dieser Forderung Folge geleistet wurde. Ab Ende der 1980er-Jahre erweckt das Thema, insbesondere der Zusammenhang von Denken und Fühlen dann gleich das Interesse mehrerer Disziplinen. So erscheint 1987 Ronald de Sousas *The Rationality of Emotion*¹², in dem der Philosoph zeigt, dass „Gefühle ständig moralisch und rational bewertet [werden], andererseits [...] die vorentscheidende Basis rationaler Entschlüsse [bilden]“¹³. Auch der Neurophysiologe Joseph Ledoux¹⁴ entdeckt „Anzeichen für eine Koevolution von Emotionalität und Rationalität“¹⁵. Und die Philosophin und Psychotherapeutin Carola Meier-Seethaler hält in ihrem Buch *Gefühl und Urteilskraft* ein „Plädoyer für die emotionale Vernunft“.¹⁶ Kurz gesagt: Ulrichs Vision vom Zusammenhang von Denken und Fühlen hat endlich die Wissenschaften erfasst.

Ab der Wende zum dritten Jahrtausend erscheint in unterschiedlichen Disziplinen eine Fülle einschlägiger Literatur.¹⁷ Verhältnismäßig spät steigen die

- 10 Thomas Anz: Plädoyer für eine kulturwissenschaftliche Emotionsforschung, http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=47&ausgabe=199902 (Zugriff: 18.1.2016); Ders.: Emotional Turn? Beobachtungen zur Gefühlsforschung, http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=10267&ausgabe=200612 (Zugriff: 18.1.2016). Ich verdanke ihm wertvolle Hinweise.
- 11 Klaus R. Scherer: *Wider die Vernachlässigung der Emotion in der Psychologie*. In: Wolfgang Michaelis (Hg.): Bericht über den 32. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Psychologie in Zürich 1980. Bd. 1. Göttingen u.a. 1981, S. 304–317.
- 12 Auf Deutsch: Ronald de Sousa: *Die Rationalität des Gefühls*. Frankfurt a.M. 1997.
- 13 Anz (wie Anm. 10).
- 14 Joseph Ledoux: *Das Netz der Gefühle. Wie Emotionen entstehen*. Wien 1998.
- 15 Anz (wie Anm. 10).
- 16 Carola Meier-Seethaler: *Gefühl und Urteilskraft. Ein Plädoyer für die emotionale Vernunft*. München 1998.
- 17 Nachstehend eine kleine Auswahl davon: Jürgen H. Otto, Harald A. Euler, Heinz Mandl (Hg.): *Emotionspsychologie. Ein Handbuch*. Weinheim 2000. – Claudia Wassmann: *Die Macht der Emotionen. Wie Gefühle unser Denken und Handeln beeinflussen*. Darmstadt 2002. – Simone Winko: *Kodierte Gefühle. Zu einer Poetik der Emotionen in lyrischen und poetologischen Texten um 1900*. Berlin 2003. – Christiane Voss: *Narrative Emotionen. Eine Untersuchung über Möglichkeiten und Grenzen philosophischer Emotionstheorien*. Berlin 2003. – Achim Stephan, Henrik Walter (Hg.): *Natur und Theorie der Emotion*. Paderborn 2003. – Alexander Kochinka: *Emotionstheorien. Begriffliche Arbeit am Gefühl*. Bielefeld 2004. – Klaus Herding, Bernhard Stumpfhaus (Hg.): *Pathos, Affekt, Gefühl. Die Emotionen in den Künsten*. Berlin 2004. – Rainer Maria Kiesow, Martin Korte (Hg.): *EGB – Emotionales Gesetzbuch. Dekalog der Gefühle*. Köln 2005. – Martin Hartmann: *Gefühle. Wie die Wissenschaften sie erklären*. Frankfurt a.M. 2005. – Oliver Grau, Andreas Keil (Hg.): *Mediale Emotionen. Zur Lenkung von Gefühlen durch Bild und Sound*. Frankfurt a.M. 2005.

Geschichtswissenschaften in den boomenden Forschungsbereich ein, dann allerdings gleich ordentlich.¹⁸ 2008 wird am Max-Planck-Institut für Bildungsforschung unter Leitung von Ute Frevert der Forschungsbereich *Geschichte der Gefühle* ins Leben gerufen, der innerhalb weniger Jahre eine intensive Forschungs- und Publikationstätigkeit entfaltet.¹⁹ Aber auch andere Historiker/innen greifen nun das konjunkturelle Thema auf.²⁰ Bei aller Vielfalt der bearbeiteten Aspekte verbindet die historische Emotionsforschung nicht nur, dass Gefühle in Zeit und Raum stehen, dass sie eine Geschichte haben, sondern auch, dass sie geschichtsmächtig sind, also Geschichte machen. Darüber hinaus zeichnet sich ein Konsens ab, dass Gefühle aktiv sozial erlernt, habituell verinnerlicht und kulturell geformt sind.²¹

„Emotionale Kompetenzen“ der Europäischen Ethnologie

Der Konsens in den Geschichtswissenschaften beantwortet zugleich auch die Frage, ob die Europäische Ethnologie / Empirische Kulturwissenschaft / Kulturanthropologie überhaupt substantiell eigenständige Beiträge zur interdisziplinären Emotionsforschung leisten kann, aber auch, wo diese grundsätzlich ansetzen. Wenn wir davon ausgehen, dass Gefühle auf der Basis habitueller Muster in vorgeprägten kulturellen Formen ausagiert werden, dass wir sie aber auch im Rahmen dieser Muster und Formen wahrnehmen und alle Wahrnehmung sozial und kulturell geprägt ist, ist bereits alles gesagt. Gerade die Einsicht in die soziale Vermittlung, habituelle Prägung und kulturelle Formung von Gefühlen verdeutlicht unübersehbar, dass die Emotionsforschung ein wichtiges

– Nicole M. Wilk: *Verstehen und Gefühle. Entwurf einer leiborientierten Kommunikationstheorie.* Frankfurt a.M. 2005. – Peter Sloterdijk: *Zorn und Zeit.* Frankfurt a.M. 2006.

- 18 Alexandra Przyrembel: *Sehnsucht nach Gefühlen. Zur Konjunktur der Emotionen in der Geschichtswissenschaft.* In: *L'Homme. Europäische Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft* 16, 2005, S. 116–124.
- 19 Siehe dazu Ute Frevert: *Die Geschichte der Gefühle*, https://www.mpg.de/436210/forschungsschwerpunkt1?c=147242&force_lang=de (Zugriff: 18.1.2016). – Grundsätzlich Ute Frevert: *Angst vor Gefühlen? Die Geschichtsmächtigkeit von Emotionen im 20. Jahrhundert.* In: Paul Nolte u.a. (Hg.): *Perspektiven der Gesellschaftsgeschichte.* München 2000, S. 95–111. – Diess.: *Was haben Gefühle in der Geschichte zu suchen? Geschichte und Gesellschaft* 35, 2009, S. 183–208. – Als eines von vielen Ergebnissen des Forschungsbereichs sei genannt: Ute Frevert, Monique Scheer, Anne Schmidt, Pascal Eitler, Bettina Hitzer, Nina Verheyen, Benno Gammerl, Christian Bailey, Margrit Pernau: *Gefühlswissen. Eine lexikalische Spurensuche in der Moderne.* Frankfurt a.M. 2011.
- 20 Siehe etwa Jan Plamper: *Geschichte der Gefühle. Grundlagen der Emotionsgeschichte.* München 2012.
- 21 Auch die Soziologie hat sich, das soll nicht unterschlagen werden, mittlerweile der Thematik angenommen. Ich verweise lediglich auf die Arbeiten Sieghard Neckels, beispielsweise: *Blanker Neid, blinde Wut? Sozialstruktur und kollektive Gefühle.* In: *Leviathan* 27, 1999, Nr. 2, S. 145–165.

Thema der Europäischen Ethnologie / Empirischen Kulturwissenschaft / Kulturanthropologie darstellt. Dabei interessieren nicht nur die unterschiedlichen Repräsentations- bzw. Ausdrucksformen von Emotionen, sondern zugleich oder zuvor die soziale und kulturelle Bedingtheit des Fühlens selbst und die Interdependenzen zwischen Denken, Fühlen und Handeln.

Diesem eindeutigen Befund steht allerdings ein weiterer zur Seite: dass nämlich auch unsere Disziplin viel zu lange an „Alexithymie“ litt, dass wir also angesichts der unbestreitbaren Relevanz des Themas wenig Einschlägiges vorzuweisen haben. Zu den erfreulichen Ausnahmen zählt ein noch immer lesenswerter Text von Utz Jeggle über Ekel aus dem Jahr 1997²², von dem sich ein in den letzten Jahren in Innsbruck durchgeführtes kleines Studienprojekt zu eben dieser Thematik inspirieren ließ.²³ Gerade anhand dieses meist als unmittelbare körperliche Reaktion bezeichneten Affekts jenseits kognitiver Einflüsse, lassen sich die ‚emotionalen Kompetenzen‘ unseres Fachs sehr gut vorführen. Denn zweifellos empfinden wir Ekel in genau den oben beschriebenen Rahmenbedingungen von sozialer Vermittlung, habitueller Prägung und kultureller Formung. Ein weiteres in unserem Fach vielfach bearbeitetes emotionales Feld betrifft wenig überraschend den Komplex Heimat.²⁴ Damit in Zusammenhang stehen die Empfindungen von Heimweh und Heimkehr, die Andreas Schmidt einmal aufgegriffen hat.²⁵ Wichtige Beiträge vor allem über die Zusammenhänge von Fühlen und Handeln verdanken wir Monique Scheer, die in mehreren Arbeiten aufgezeigt hat, dass Emotionen auch als erlernbare Körperpraktiken zu verstehen sind.²⁶

22 Utz Jeggle: Runterschlucken. Ekel und Kultur. In: Ekel und Allergie. Kursbuch 129, 1997 S. 12–26.

23 Timo Heimerding (Hg.): Igit. Ekel als Kultur (= bricolage. Innsbrucker Zeitschrift für Europäische Ethnologie, Bd. 8). Innsbruck 2015.

24 Siehe etwa zuletzt Beate Binder: Heimat als Begriff der Gegenwartsanalyse? Gefühle der Zugehörigkeit und soziale Imaginationen in der Auseinandersetzung um Einwanderung. In: Zeitschrift für Volkskunde 104, 2008, H. 1, S. 1–17. – Aber auch den Beitrag von Manfred Seifert in diesem Band: Beheimatung – Zur emotionalen Anatomie eines sozialen Vorgangs.

25 Andreas Schmidt: Heimweh und Heimkehr. Zur Gefühlskultur in einer komplexen Welt. In: Silke Göttsch, Christel Köhle-Hezinger (Hg.): Komplexe Welt. Kulturelle Ordnungssysteme als Orientierung. 33. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde in Jena 2001. Münster, New York, München, Berlin 2003, S. 37–48. – Schmidt zählt zu den wenigen Fachvertreter/innen, die sich schon länger um Gefühle kümmern. Ders.: Zur Phänomenologie der Gefühle nach Agnes Heller: Theorie der Gefühle. Hamburg 1980. Online unter: <http://www.praxisundkultur.uni-kiel.de/doc/heller.pdf> (Zugriff: 20.1.2016).

26 Pascal Eitler, Monique Scheer: Emotionengeschichte als Körpergeschichte. Eine heuristische Perspektive auf religiöse Konversionen im 19. und 20. Jahrhundert. In: Geschichte und Gesellschaft 35, 2009, H. 2, S. 282–313. – Monique Scheer: Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion. In: History and Theory 51, 2012, H. 2, S. 193–220. – Diess: Protestantisch fühlen lernen. Überlegungen zur emotionalen Praxis der Innerlichkeit. In: Zeitschrift für Erziehungswissenschaft 15, 2012, H. 1, S. 179–193. Siehe auch Monique Scheers Beitrag in diesem Band: Emotionspraktiken: Wie man über das Tun an die Gefühle herankommt.

Die im letzten Absatz angesprochenen Arbeiten zeigen paradigmatisch, dass die Europäische Ethnologie / Empirische Kulturwissenschaft / Kulturanthropologie durchaus spezifische Beiträge zur interdisziplinären Emotionsforschung zu leisten imstande ist. Sie legen aber auch nahe, dass da noch viel mehr ist, was wir zu sagen haben. Den Nachweis dafür zu liefern, ist das Anliegen des vorliegenden Bandes. Er versammelt einen Großteil der Referate der 27. Österreichischen Volkskundetagung in Dornbirn, deren Ziel es war, eine längst überfällige Bestandsaufnahme der ‚emotionalen Kompetenzen‘, Potenziale und Stärken unseres Faches zu liefern und zu zeigen, auf welchen konkreten Arbeitsgebieten diese liegen. Ein Blick auf das Inhaltsverzeichnis dieses Buchs zeigt zum einen, wie lohnend es ist, die Interdependenzen von Fühlen, Denken und Handeln in einem breiten Spektrum empirischer Felder stärker als bisher zu berücksichtigen. Dabei geht es nicht darum, den Fokus in Zukunft ausschließlich auf das Emotionale zu legen, sondern vielmehr darum, die oben genannten Wechselbeziehungen als eine Perspektive auf soziales und kulturelles Handeln anzulegen. Dazu benötigen wir andererseits entsprechende methodische und theoretische Rahmenbedingungen. Dass wir hierzu das Potential haben, dass wir also auf fachspezifischer Basis Wesentliches zur interdisziplinären Emotionsforschung beisteuern können – auch dies belegen einzelne Beiträge dieses Bandes. Ich wünsche diesem Buch daher möglichst große Aufmerksamkeit inner- und außerhalb des Fachs.

Plenarvorträge

Emotionspraktiken: Wie man über das Tun an die Gefühle herankommt

Als am 7. Dezember 1970 Willy Brandt am Warschauer Ghetto-Ehrenmal in die Knie ging, bewegte er die ganze Welt – weil er sich bewegt hat. Während das Ereignis in der Kulturwissenschaft vorwiegend als ‚symbolisches Handeln‘ diskutiert wird,¹ möchte ich es so betrachten, wie es Brandt und seine Zuschauer zunächst empfanden: als emotionale Geste. Für den damaligen Bundeskanzler, der immer behauptete, die Geste nicht geplant zu haben, ist mit dieser Körperbewegung ein amorpher geistig-körperlicher Zustand zur Emotion vervollständigt worden, indem sie die Grenze zum sozialen Raum übertrat. Für Brandt kam im Akt des Niederknien und des stillen Verharrens in dieser Position das Gefühl, um das es ihm ging, erst zustande. Für die Zuschauenden kamen die Emotion, die sie in Brandts Geste wahrgenommen haben, und das Gefühl, das sie selbst dabei empfanden, im Akt des Hinsehens und Begreifens zustande. Der Kniefall Brandts war also sowohl seitens des Akteurs als auch seitens der Zuschauenden in einem Komplex von Körperbewegung, Wahrnehmung, Interpretation und Aktivierung körpereigener Erregungsmuster eingebunden, der zusammengenommen als *Emotion* bezeichnet wird.

Ob Brandt bei dieser bewegenden Geste auch selbst wirklich bewegt war, wurde im Anschluss lebhaft debattiert.² Zum ‚Lesen‘ der Gefühle anderer gehört im Alltag offenbar ganz wesentlich die Unterscheidung zwischen ‚echt‘ und ‚unecht‘, denn das beeinflusst die eigene emotionale Antwort darauf. Es wurde außerdem noch diskutiert, welches Gefühl genau mit dem Kniefall ausgedrückt worden war und ob es richtig war, dass der Bundeskanzler dieses öffentlich gezeigt hatte.³ Ob und wie die Geste selbst und ihr Kontext verstanden wurden, prägte auch das eigene Gefühl beim Zuschauen: Es gab nämlich nicht überall

- 1 Für ihre Kommentare zum vorliegenden Text und für viele anregende Gespräche zum Thema danke ich Christoph Bareither, Elisabeth Socha, Günther Schroth und Katharina Winkler. Vgl. z.B. Christoph Schneider: *Der Warschauer Kniefall. Ritual, Ereignis und Erzählung*. Konstanz 2006.
- 2 Vgl. Klaus Dieter Hein-Mooren: Spontan oder geplant? Bemerkungen zu Willy Brandts Kniefall in Warschau. In: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 55, 2004, H. 12, S. 744–753.
- 3 Vgl. Nicola Hille: Willy Brandts Kniefall. Die politische Bedeutung, emotionale Wirkung und mediale Rezeption einer symbolischen Geste. In: Heidi Hein-Kircher, Jarosław Suchoples, Hans Henning Hahn (Hg.): *Erinnerungsorte, Mythen und Stereotypen in Europa – Miejsca pamięci, mity i stereotypy w Europie*. Breslau 2008, S. 163–184.

auf der Welt die gleiche Reaktion, und selbst jemand, der beim ersten Anblick ein bestimmtes Gefühl erlebte, konnte unter Umständen nach dem Erhalt anderer Informationen und Eindrücke ein neues Gefühl dazu entwickeln.⁴ Wenn es also heißt, Brandts Geste bewegte die Welt, kann nicht von einem direkten Gefühlstransfer gesprochen werden, aber sehr wohl von einem Austausch, von einer Art Rede und Gegenrede. Und die anschließenden Diskussionen stellen eine Gefühlspolitik dar, ein soziales Aushandeln des ‚richtigen‘ Verständnisses, der Bedeutungen und des Stellenwerts solcher Emotionen.

Mit dieser Lesart einer öffentlichen Geste möchte ich einige Behauptungen über Emotionen andeuten, die ich im Folgenden ausführlicher diskutieren werde. Erstens, Emotionen sind nicht nur individuelle Erfahrungen und Zustände, sondern fungieren vor allem als Kommunikations- und Tauschmedien in sozialen Beziehungen. Das Beispiel einer medial vermittelten und vehement diskutierten Geste soll hier nicht als Sonderfall gelten: Alle Emotionen finden im zwischenmenschlichen Austausch, also gewissermaßen im äußerlichen, wenn nicht gleich öffentlichen, Raum statt. Zweitens, wie jede Form von Kommunikation, nutzen Emotionen vorhandene körperliche Kapazitäten, werden in einer bestimmten Weise erlernt und gemäß einer gegebenen kulturellen Logik produziert und wahrgenommen. Dazu gehört die Performanz, die nach historisch entstandenen und kulturell variablen Regeln als ‚echt‘ oder ‚gespielt‘ dargestellt und/oder gelesen wird, genauso wie die Begriffe und Konzepte, mit denen Emotionen belegt werden, um sie verständlich und somit im kommunikativen Prozess effektiv zu machen. Drittens möchte ich argumentieren, dass es keinen radikalen Bruch zwischen Erfahrung und Repräsentation gibt: Die Geste oder das Sprechen über Gefühle hat durchaus eine wirksame Verbindung zu den erfahrenen psychophysischen Prozessen. Über den kognitiven Charakter von Emotionen und die enge Verbindung von Denken und Fühlen ist bereits sehr viel geschrieben worden.⁵ Ich möchte diese Erkenntnis um die Dimension des Handelns erweitern und betonen, dass das Fühlen eng mit dem Ausdruck, mit körperlichen Aktivierungen und Bewegungen verwoben ist. Statt streng zwischen innerlichem Gefühl und äußerlichem Ausdruck zu unterscheiden, sollte man danach fragen, wie das Äußere und das Innere sich gegenseitig konstituieren.

Dieser Perspektivenwechsel bedeutet, dass wir Emotionen nicht *haben*, sondern *tun*. Wir tun sie nicht im Sinne einer intentionalen Handlung, sondern im Sinne des *doing* der Performativitäts- und Praxistheorie, und da dieses *doing*

4 Vgl. Michael Wolffsohn, Thomas Brechenmacher: *Denkmalsturz? Brandts Kniefall*. München 2005.

5 Der Philosoph Robert Solomon hat hierzu schon in den 1970er-Jahren geschrieben. Sein letztes Buch zum Thema: *Robert C. Solomon: True to Our Feelings. What Our Emotions Are Really Telling Us*. Oxford 2007.

stets mit anderen Praktiken verbunden ist, kommen wir methodisch in der historischen und kulturwissenschaftlichen Forschung über diese Praxiskomplexe an die Gefühle ‚heran‘.⁶

Emotion als kulturelle Praxis zu verstehen, ist weder besonders revolutionär noch gerade in der Volkskunde besonders neu. Bereits 1971 hat Hermann Bausinger davon gesprochen, dass „die Gefühlsregungen gesellschaftlich vermittelt“ seien,⁷ eine Einsicht, die auch jeder Theorie der Gefühlserziehung unterliegt, von Aristoteles bis Schiller. Wenn man aber diese Einsicht konsequent mit der Praxisdimension und – wie ich vorschlagen möchte – mit Konzepten der Praxistheorie verknüpft, lässt sich ein Rahmen für die Erforschung von Emotionen entwickeln, der problematische Dichotomien zwischen Subjekt und Objekt, Individuum und Gesellschaft sowie Erfahrung und Repräsentation auflöst. Es sind solche Dichotomien, die für die Behauptung sorgen, man könne ‚nur‘ über den Ausdruck forschen, nicht aber über das Gefühl ‚an sich‘, und somit keine ‚Geschichte der Emotionen‘ im vollen Sinne des Wortes betreiben. Dabei ist keine Emotion ohne die alltäglichen Körper- und Diskurspraktiken möglich, die durchaus für die Forschung ‚greifbar‘ sind.

Im Folgenden möchte ich drei Dinge tun: In einem ersten Schritt gehe ich auf die disziplinären Agenden ein, die mit unterschiedlichen Definitionen des Forschungsgegenstands *Emotion* zusammenhängen. Dann möchte ich den eben skizzierten theoretisch-methodischen Vorschlag breiter ausführen und zum Schluss mit Beispielen aus der Forschung diesen Vorschlag konkretisieren.

Emotion als epistemisches Objekt verschiedener Wissenschaften

Was wir im Alltag unter *Emotion* verstehen, speist sich aus einer Vielzahl von Diskurstraditionen, die überlappen und sich gegenseitig verstärken, aber sich auch teilweise widersprechen.⁸ Hauptquellen unseres Verständnisses sind die Seelenwissenschaften Philosophie, Theologie, Pädagogik und Psychologie, aber neuerdings auch stärker die Neurowissenschaften und zuweilen die Sozial- und

6 Das Argument, das ich hier entwickle, baut in wesentlichen Teilen auf einem früheren Aufsatz auf, der in englischer Sprache erschienen ist. Vgl. Monique Scheer: Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion. In: *History and Theory* 51, 2012, H. 2, S. 193–220.

7 Hermann Bausinger: *Volkskunde. Von der Altertumsforschung zur Kulturanalyse*. Tübingen 1971, S. 126–127.

8 Zu diesen Diskurstraditionen liegen inzwischen einige historische Untersuchungen vor. Für die englische Sprache siehe: Thomas Dixon: *From Passions to Emotions. The Creation of a Secular Psychological Category*. Cambridge 2003. Eine Untersuchung diverser Emotionsbegriffe in deutschsprachigen Konversationslexika unter Einbeziehung auch französisch- und englischsprachiger Wörterbücher und Enzyklopädien: Ute Frevert u.a.: *Gefühlswissen. Eine lexikalische Spurensuche in der Moderne*. Frankfurt a.M. 2011.

Kulturwissenschaften. Bei aller Vielfalt sind sich die meisten Theorien darin einig, dass das emotionale Erlebnis als Ganzes sowohl körperliche als auch geistige oder kognitive Komponenten umfasst und sowohl individuelle als auch soziale Bedeutung hat. Damit sind drei Dimensionen angedeutet, mit denen sich Definitionen von Emotion in unterschiedlicher Gewichtung beschäftigen: die physiologische, die psychologische und die soziale Dimension. Je nach Disziplin wird dieses ganzheitliche Phänomen in kleinere Stücke geteilt, die man dann gemäß den eigenen Methoden der Datengenerierung und Wissensproduktion untersucht. Ein solches Stück wird häufig *pars pro toto* als *Emotion* definiert und dadurch eine einzelne Komponente zum ‚Wesen‘ der Emotion erklärt. So können einzelne Disziplinen behaupten, das ‚Eigentliche‘ an den Emotionen zu untersuchen, und die anderen Komponenten als nebensächlich behandeln. Das bedeutet, dass bereits die Konstitution eines epistemischen Objekts⁹ namens *Emotion* eine Bewertung vornimmt, die notwendig mit bestimmten politischen und ethischen Projekten verknüpft ist.

Für naturwissenschaftlich orientierte Zugänge ist die Emotion vor allem ein physiologisches Phänomen. Hier hat sich hartnäckig das recht umstrittene Modell der *basic emotions* gehalten, mitsamt seiner Erhebung der Emotionen zum Archetypus, die mit einer besonders starken körperlichen Aktivierung einhergehen, die beobachtbar oder messbar ist.¹⁰ Es wird postuliert, dass diese physiologischen Abläufe evolutionsbiologisch festgelegte Affektprogramme darstellen. Erziehung und gesellschaftliche Normen werden hier lediglich als Kontrollinstanz (*display rules*) eines an sich außerkulturellen Phänomens thematisiert. Dieses Modell – das auch als ‚hydraulisches Modell‘ der Emotionen bezeichnet werden kann¹¹ – griffen das Historikerpaar Peter und Carol Stearns auf, als sie 1985 vorschlugen, die Geschichte der Emotionen nicht als Geschichte emotionaler Erfahrung, sondern lediglich als Geschichte emotionaler Normen zu untersuchen. Das Wissen darum, was sich emotional ziemt, nannten sie die *emotionology* einer Gesellschaft. Ähnlich wie Norbert Elias, wenn auch unter anderen theoretischen Vorzeichen, haben die Stearns Ratgeberliteratur und Etikettenbücher ausgewertet, um vor allem US-amerikanische *emotionologies* zu ermitteln. Dieses Modell entwirft ein ethisches Subjekt, das für seine Emotionen per se keine Verantwortung trägt – ich kann nichts dafür, was ich fühle –, aber über das Ausdrücken dieser Gefühle instruiert wird und sich zumindest dafür verantworten muss. Die Gesellschaft wiederum kann entweder als

9 Vgl. Hans-Jörg Rheinberger: *Experimentalsysteme und epistemische Dinge. Eine Geschichte der Proteinsynthese im Reagenzglas*. Göttingen 2001.

10 Die klassische Formulierung dieser Theorie findet sich etwa bei Paul Ekman, Wallace V. Friesen, Phoebe Ellsworth: *Emotion in the Human Face. Guidelines for Research and an Integration of Findings*. New York 1972.

11 Vgl. Barbara H. Rosenwein: *Worrying about Emotions in History*. In: *American Historical Review* 107, 2002, H. 3, S. 821–845.

restriktiv oder liberal vis-à-vis der Emotionen eingeschätzt werden, mit sowohl positiven als auch negativen Folgen. Während der idealtypische wilhelminische Bürger die Affektkontrolle als zivilisierende Kraft zu schätzen wusste, mündet sie für das antibürgerliche Milieu der 68er in ‚Affektstau‘ und ‚Frust‘. Für die freudianisch versierte Generation ist die bessere Gesellschaft eine, die den weitgehend ‚freien Ausdruck‘ der (als ‚natürlich‘ gedachten) Gefühle zulässt.

Gegenwärtig kreisen die Debatten in der kulturwissenschaftlichen Emotionsforschung um den Unterschied zwischen *Affekt* und *Emotion*. Vor allem in der Kulturgeographie und den Literatur- und Medienwissenschaften wird *Affekt* thematisiert und dabei zuweilen sehr weit gefasst. Er kann Emotionen wie Wut oder Trauer, ästhetische Eindrücke wie Ekel oder Vertrautheit, aber auch ganz allgemeine Formen des Einflusses überhaupt, der Veränderung oder Verursachung im Sinne physikalischer Gesetze bedeuten.¹² Häufig aber wird *Affekt* von *Emotion* in Anlehnung an das Konzept des Philosophen Brian Massumi unterschieden.¹³ Massumi greift das epistemische Objekt der Naturwissenschaften auf und verbindet es mit philosophischen Angeboten: Sowohl die Idee des „Affektprogramms“ von Silvan Tomkins als auch die neuere Hirnforschung werden von *affect theorists*¹⁴ rezipiert und mit Versatzstücken von Spinoza und Deleuze zusammengebracht. *Affekt* ist für sie eine autonome Körperreaktion, frei von Bedeutung oder Intention; sie ist ‚reine Intensität‘, eine ‚Kraft‘ – ja, die vitale Lebenskraft schlechthin. Der Schwerpunkt liegt hierbei in einer dezidierten Abkehr von Diskurstheorie und von einer Kommunikation, die nur über Repräsentationen verläuft. In der Affekttheorie geht es um das Affizieren und Affiziert-Werden; die autonome Intensität des Affekts bewegt sich von einem Körper zum anderen, ohne dass es den Subjekten bewusst wird. Diese physiologische Aktivität kann kognitiv verarbeitet, interpretiert, an ein Objekt gebunden werden – dann erst ist sie eine *Emotion*. Massumi spricht hier von *capture* und *freezing* – der ‚freie‘ Affekt wird von diskursiven Kategorien ‚eingefangen‘ und ‚eingefroren‘.

Abgesehen von ihrer vehementen Zurückweisung der poststrukturalistischen Kulturtheorie ist das tiefere Anliegen der *affect theorists* nicht ganz klar. Sie scheinen dafür zu argumentieren, einerseits die Macht des unbewussten Affekts in den Medien und in der Politik ernst zu nehmen und davor zu warnen, andererseits auch die Widerständigkeit des Affekts zu zelebrieren, sein befrei-

12 Für einen Überblick über die ‚Schule‘ der *affect theory* siehe Patricia Ticineto Clough, Jean Halley (Hg.): *The Affective Turn. Theorizing the Social*. Durham 2007, sowie Melissa Gregg, Gregory J. Seigworth (Hg.): *The Affect Theory Reader*. Durham 2010.

13 Vgl. Brian Massumi: *Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation*. Durham, London 2002.

14 Neben Massumi ist die Queer-Theoretikerin Eve Kosofsky Sedgwick sehr einflussreich. Vgl. dies.: *Touching Feeling. Affect, Pedagogy, Performativity*. Durham 2003. Siehe auch die *non-representational theory* (NRT) des Kulturgeographen Nigel Thrift: *Non-Representational Theories. Space, Politics, Affect*. London, New York 2007.

endes Potenzial, seine Fähigkeit, aus den Kodierungen und Positionierungen der Kultur herauszubrechen. Da sie die Emotion aus den Fängen des Diskurses zu befreien suchen, müssen sie das *pre-signified* vom *signified* unterscheiden, weshalb hier der Unterschied zwischen *Affekt* und *Emotion* eingeführt wird. Mit ihm geht jedoch eine starke Trennung von Körpererfahrung und Diskurs einher, der zum Stein des Anstoßes einer erstaunlich vehement geführten Debatte geworden ist.¹⁵

Die Affekttheorie rekurriert auf die Angebote der Naturwissenschaften, so meine ich, um die Bedeutung des Körpers nach dem *linguistic turn* wieder stärker in den Mittelpunkt zu rücken. Dieses Anliegen ist verständlich. Denn die Sozialwissenschaften Ethnologie, Soziologie und Geschichtswissenschaft konstituierten im ausgehenden 20. Jahrhundert das epistemische Objekt *Emotion* so, dass seine sprachlichen Komponenten zum ‚Eigentlichen‘ der Gefühle erklärt wurden und der Körper als nebensächlich erachtet wurde.¹⁶ Aufbauend auf den Ergebnissen ethnologischer Forschung, die die Kulturabhängigkeit der Emotionen gezeigt hatten, argumentierten Historiker und Historikerinnen, dass Emotionen auch vom jeweiligen zeitlichen Kontext geprägt seien. Dafür zogen sie eine Definition von Emotionen heran, die sie analog zu kognitiven Prozessen konzipierten.¹⁷ Fühlen und Denken, so war das Argument, unterscheiden sich nicht radikal voneinander. In diesem Zusammenhang wurde auch eine kognitivistische Emotionsphilosophie herangezogen, die für die epistemische Funktion von Gefühlen argumentiert. Emotionen seien nicht wie Passionen zu begreifen, die die Erkenntnis behindern, sondern selbst als Erkenntnis generierend zu verstehen.¹⁸ Die kognitiv orientierte Konstituierung des epistemischen Objekts *Emotion* beschrieb sie als aktive geistige Tätigkeiten, als *appraisals*, als Urteile, die sich zu Wissen verdichten können – also vor allem als mentale Phänomene.

Ihre Gleichsetzung mit Kognitionen ist eine Variante der Entkörperlichung der Emotionen; eine andere ist ihre Diskursivierung. In ihrem Bestreben, Emotionen zu denaturalisieren,¹⁹ haben Ethnologinnen und Ethnologen Emotionen als etwas definiert, was nicht *im* Menschen, sondern *zwischen* Menschen statt-

15 Siehe hierzu den Austausch zwischen der Wissenschaftshistorikerin Ruth Leys und dem Politologen William Connolly in Ruth Leys: *The Turn to Affect. A Critique*. In: *Critical Inquiry* 37, 2011, H. 3, S. 434–472; William E. Connolly: *The Complexity of Intention*. In: Ebd., H. 4, S. 791–798; Ruth Leys: *Affect and Intention: A Reply to William E. Connolly*. In: Ebd., S. 799–805.

16 Vgl. Pascal Eitler, Monique Scheer: *Emotionengeschichte als Körpergeschichte. Eine heuristische Perspektive auf religiöse Konversionen im 19. und 20. Jahrhundert*. In: *Geschichte und Gesellschaft* 35, 2009, H. 2, S. 282–313.

17 Vgl. Rosenwein (wie Anm. 11).

18 Vgl. hierzu Sabine A. Döring (Hg.): *Philosophie der Gefühle*. Frankfurt a.M. 2009.

19 Vgl. den Titel der klassisch gewordenen Studie von Catherine A. Lutz: *Unnatural Emotions. Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*. Chicago 1988.

findet. Auch aus anderen Sozialwissenschaften kam die Forderung, sich weniger für das zu interessieren, was im Kopf des Menschen vorgeht, als für das, was Menschen äußern. Sie fokussierten die soziale Bedeutung von Gefühlen und konstituierten das epistemische Objekt *Emotion* deshalb als Kommunikationsmedium.²⁰ In dieser Tradition steht auch der Entwurf von Sarah Ahmed, die ein relationales Konzept von Emotionen mit einem ökonomischen Modell verbindet.²¹ Die Emotion ‚wohnt‘ laut Ahmed nicht in den Subjekten oder Dingen, sondern zirkuliert zwischen ihnen und kann an bestimmten Figuren ‚kleben bleiben‘ und dort akkumulieren. Indem Emotionen zwischen Menschen entstehen, getauscht werden, zirkulieren und akkumulieren, verhalten sie sich wie Geld und erhalten ihren Wert durch diese Bewegung (als Tauschmittel) und Akkumulation (als Kapital). Ahmed spricht zwar von *bodies*, deren Oberflächen von Emotionen geprägt werden, ja eigentlich erst entstehen,²² aber bei genauerem Hinsehen entpuppt sich diese Verwendung des Körperbegriffs als recht metaphorisch.

Einflussreich für eine relationale Auffassung von *Emotion* in der ethnologischen und historischen Emotionsforschung war der Vorschlag von Catherine Lutz und Lila Abu-Lughod, man müsse Emotion *als* Diskurs verstehen, der immer mit dem Diskurs *über* die Emotionen verbunden ist: „discourses on emotion and emotional discourses as social practices“.²³ Sprache, wie in ihrem Titel angedeutet, steht hier im Vordergrund der Analyse, aber nicht als Abbild von Realität, sondern im Foucault’schen Sinne als produktiv: Das Reden über Emotionen und die emotionale Rede produzieren eine bestimmte emotionale Erfahrung, nicht umgekehrt. Bedeutung und Kraft („meaning and force“) erhält die Emotion nicht – wie es die Affekttheorie sehen möchte – durch die Physiologie, sondern „from its location and performance in the public realm of discourse“.²⁴ Das epistemische Objekt wird also auch hier von den Techniken der Untersuchung bestimmt: „emotions are phenomena that can be seen in social interaction, much of which is verbal“.²⁵ In dieser Formulierung gilt das Beobachtbare, das Äußere als das ‚Eigentliche‘ der Emotionen. Emotionen sind kommunikative Performanzen, die genauso intensiv auf das kulturelle System verweisen, in das sie eingebettet sind, wie auf das Innere des Subjekts.

Trotz ihrer Betonung der diskursiven und sozialen Komponente der Emotionen sind sich Lutz und Abu-Lughod bewusst, dass der Körper keineswegs ‚natürlich‘ oder außerhalb des kulturellen Systems zu verorten ist. Sie merken

20 Niklas Luhmann beispielsweise definiert die Liebe als einen Code. Siehe Niklas Luhmann: *Liebe. Eine Übung*. Frankfurt a.M. 2008.

21 Vgl. Sara Ahmed: *Affective Economies*. In: *Social Text* 22, 2004, H. 2, S. 117–139.

22 Vgl. dies.: *The Cultural Politics of Emotion*. New York 2004, S. 8–15.

23 Catherine A. Lutz, Lila Abu-Lughod: *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge 1990, S. 1.

24 Ebd., S. 7.

25 Ebd., S. 10–11.

deshalb mit einem Verweis auf Pierre Bourdieu an,²⁶ dass der Körper, der emotionale Erfahrung produziert, zutiefst sozialisiert ist. Emotionen verknüpfen sozial übermittelte Diskurse, Bedeutungen und Körpertechniken mit biologisch übermittelten Grundlagen, aber so, dass sie sie unterstützen oder unterwandern, überschreiben oder kultivieren können. Das bedeutet dann zugleich, dass nicht nur die emotionalen Diskurse, sondern auch der fühlende und expressive Körper von sozialen Machtkonstellationen betroffen ist. Lutz und Abu-Lughod deuten hier an, dass sie Diskurs als Teil einer breiteren sozialen Praxis begreifen und Emotionen nicht nur als sprachliche Äußerungen, sondern auch als leibliche Performanzen in den Blick nehmen wollen.

Diese Anregungen verleiten zu einer genaueren Überlegung darüber, wie Emotionen als Praxis konzipiert werden können. Das heißt, ich schlage vor, ein epistemisches Objekt zu konstituieren, das mit den Instrumenten und Techniken der praxistheoretischen Kulturanalyse untersucht werden kann – ohne zu behaupten, dass damit ‚alles‘ über Emotionen gesagt sei. Die Praxis muss nicht als ‚Wesen‘ der Emotion begriffen werden, um als Forschungszugriff legitimiert zu sein, sondern sie legitimiert sich durch ihre methodische Tauglichkeit.

Emotion als Praxis

Die naturwissenschaftlich orientierten Disziplinen versuchen, dem Phänomen *Emotion*, das so viele Gegensätze in sich vereint – körperlich und geistig, subjektiv und objektiv, privat und zwischenmenschlich, individuell und sozial, aktiv und passiv –, durch eine Teilung in Komponenten Herr zu werden.²⁷ Und scheinbar alle Wissensordnungen – ob naturwissenschaftlich, geisteswissenschaftlich oder alltäglich – fokussieren eine oder wenige dieser Charakteristika und konstruieren damit einen Gegenstand, den sie *Emotion*, *Gefühl*, *Affekt* oder auch anders nennen. Die Vielfalt an Vokabeln für verschiedene Arten von Emotion (Leidenschaft, Stimmung, Gemütsbewegung, Empfindung usw.) war lange vor dem vereinheitlichenden Oberbegriff *Emotion* da, der erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts mit der Entstehung der experimentellen Psychologie Einzug in die Alltagssprache hielt.²⁸ Damals wie heute gilt, wenn man verschiedene Arten von Gefühlszuständen mit einem Begriff belegt (*Gemütsbewegung* ist kurz und heftig, *Sentiment* ist eher milde und hält lange an usw.), entwirft man zugleich eine Psychologie, eine Theorie des Gefühls und des Selbst. Methodisch bedeutet dies, dass klargestellt werden muss, ob die Begriffe, die in der Untersuchung

26 Vgl. ebd., S. 12–13.

27 Der Psychologe Klaus Scherer bildet diese Teilung in seinem *component process model* ab. Siehe dazu u.a. Klaus R. Scherer: What Are Emotions? And How Can They Be Measured? In: *Social Science Information* 44, 2005, H. 4, S. 695–729.

28 Vgl. Frevert u.a. (wie Anm. 8) und Dixon (wie Anm. 8).

verwendet werden, als analytische Begriffe eingeführt wurden oder ob sie aus den historischen Quellen bzw. von den Gesprächspartnern im Feld stammen und somit die lokale Gefühlstheorie widerspiegeln. Beide Herangehensweisen haben ihre Berechtigung. Aber die Emotionsgeschichte zeigt deutlich, dass wir niemals von einer Deckungsgleichheit in der Verwendung von Gefühlsbegriffen aus verschiedenen Kontexten ausgehen können. Was mit *Emotion* gemeint ist, muss der/die Forscher/in explizit klären.

Angesichts der Vielfalt der Begriffe und Gefühlstheorien, die zwischen Wissenschaft und Alltag zirkulieren, wäre es aus der hier vorgeschlagenen Perspektive sinnvoll, die analytische Sprache zu reduzieren und die Begriffe möglichst holistisch zu konzipieren. Denn wenn man mit diskursiven Äußerungen arbeitet und historische oder lokale Emotionstheorien untersucht, tut man gut daran, die analytische Begrifflichkeit flach zu halten. Und wenn man ethnografisch forscht und Emotionen in situ beobachtet, werden sie sich im kompletten Vollzug unter Berücksichtigung aller Komponenten zwischen körperlich und geistig, aktiv und passiv, heftig und milde hin- und herbewegen. Hat man Begriffe, die nur einen Teil des Spektrums abbilden, dann hat man unter Umständen das analytische Problem, dass je nach Zeitpunkt des Vollzugs der Emotion, die Bezeichnung verändert werden muss, was zu problematischen Grenzziehungen führen könnte.

Ein Kennzeichen der hier zugrunde gelegten Praxistheorie (vor allem der Theorie Pierre Bourdieus) ist ihr Antidualismus; sie versucht, Dichotomien zwischen subjektivistischen und objektivistischen Perspektiven, zwischen Akteur und Struktur, zwischen Innen und Außen, Natur und Kultur aufzulösen. Schon allein deshalb bietet sie sich als Rahmen für das Verständnis eines Phänomens an, das sich genau solchen Dualismen widersetzt. Emotion als Praxis zu begreifen bedeutet, sie sowohl als Diskurs als auch als Performanz beschreiben zu können. Konzipiert man Emotion als Begleiterscheinung von Praktiken, die das ‚eigentliche‘ Tun darstellen,²⁹ sind sie immer nur reaktiv bzw. erscheinen als nebensächliches Beiwerk. Emotionen selbst als Praktiken zu begreifen heißt, sie auf Augenhöhe mit allen anderen *doings and sayings* eines Akteurs zu stellen. Emotionen sind ein Tun, eine Aktivierung des immer schon von Diskurs und Sozialität durchdrungenen Körpers. Diese Aktivierung kann ein automatisches Abspulen von habitualisierten Erregungsmustern³⁰ oder eine (mehr oder weniger) bewusste mimische Veränderung, Körperbewegung oder sprachliche

29 Siehe hierzu bspw. den Begriff der *affective practices* von Andreas Reckwitz: *Affective Spaces. A Praxeological Outlook*. In: *Rethinking History* 16, 2012, H. 2, S. 241–258.

30 Hier spiele ich auf eine Definition von Emotionen als *overlearned habits* an, die von der Psychologin Alice M. Isen und dem Psychologen Gregory A. Diamond angeboten wurde: Alice M. Isen, Gregory A. Diamond: *Affect and Automaticity*. In: James B. Uleman, John A. Bargh (Hg.): *Unintended Thought. Limits of Awareness, Intention and Control*. New York 1989, S. 124–152, hier S. 144, zitiert in William M. Reddy: *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*. Cambridge 2001, S. 16.

Äußerung sein. Solche Praktiken treten in Praxiskomplexen auf, sie sind mit anderen körperlichen und diskursiven Praktiken verbunden und nicht nur ihre Begleitempfindung.

Wenn wir Emotionen ‚tun‘, dann ist das nicht als ein intentionales Handeln im Sinne der klassischen Subjekttheorie zu verstehen. Ich schlage gerade deshalb hier den Begriff *Praxis* im Sinne der Praxistheorie vor, weil Praktiken vom Subjekt unabhängig sind. Wir greifen Praktiken auf und werden durch sie erst zu Subjekten, so wie ich im *doing gender* erst zu einem Menschen mit Geschlecht werde.³¹ ‚Aktiv‘ oder ‚passiv‘ ist eine Zuschreibung, die nur im Zusammenhang mit einem Subjekt Sinn ergibt; Praktiken sind es von sich aus nicht. So lassen sich auch Emotionen gut beschreiben. Sie bewegen sich entlang eines Spektrums zwischen einem aktiven Streben und einem passiven Erleiden hin und her. Ich kann ein Lächeln bewusst produzieren (und das tut gleichzeitig vielleicht etwas mit meinem ‚Inneren‘), und manchmal lächlele oder lache ich so, dass es sich wie ein Reflex anfühlt oder wie etwas, das mich überkommt – es lacht mich –, und vielleicht versuche ich gleich den Ausdruck und das Gefühl (mehr oder weniger) bewusst nachzusteuern. Aus der kulturwissenschaftlichen Perspektive erscheint es jedenfalls wenig sinnvoll, zwischen diesen beiden Arten des Lächelns streng zu unterscheiden. Im Vollzug gehen sie fließend ineinander über. Dass die eine Art ‚echter‘ als die andere erscheint oder zum ‚natürlichen‘ Affekt erklärt wird, während die andere Art als kulturell geboten und deshalb unnatürlich gilt, ist eine historisch entstandene Sichtweise, die in einer Ethnografie oder Kulturgeschichte analysiert, nicht reproduziert werden soll.

Warum soll diese Praxis aus analytischer Perspektive als *Emotion* bezeichnet werden (und nicht etwa als *Gefühl* oder *Affekt*)? Weil *Emotion* sich meines Erachtens als holistischer Begriff bewährt hat: Im Gegensatz zu *Gefühl*, das häufig als besonders innerlich und subjektiv konnotiert wird, evoziert *Emotion* die Involviertheit des Körpers, in Tränen, Herzrasen, Erröten. *Affekt* ist wiederum zu einseitig physiologisch – ihm wird die diskursive/kognitive Komponente der Gefühle eher abgesprochen – und vor allem zu einseitig als passiv konnotiert. *Emotion* scheint mir eine plausible Brücke zwischen den diversen Dichotomien zu schlagen, vielleicht gerade deshalb, weil sie aus der Psychologie kommend in den alltäglichen Sprachgebrauch eingegangen ist und hier wie dort als Oberbegriff vertraut ist. Im Sinne der sprachlichen Abwechslung auf der analytischen Ebene wäre es allerdings denkbar, wahlweise *Gefühl* und *Affekt* als Begriffe einzusetzen. Dies könnte gerade dort geschehen, wo das eine oder andere Spektrum der Emotionen (eher innerlich vs. eher äußerlich) betont werden soll – aber nur als sehr vorsichtige Einteilung, die keine theoretischen Ansprüche

31 Zum Subjektbegriff kulturwissenschaftlicher Theorien (u.a. der Praxistheorie) im Gegensatz zur klassischen Subjektphilosophie siehe Andreas Reckwitz: *Subjekt*. Bielefeld 2008, S. 5–16.

stellt. *Affekt* ist nicht von *Emotion* zu unterscheiden, sondern als eine mögliche Art und Weise der Emotionspraxis zu verstehen.

Einen solchen vorsichtigeren Gebrauch des Begriffs *Affekt* meine ich auch in einigen sozialwissenschaftlichen Untersuchungen zunehmend zu beobachten. Sie greifen zwar die von der *affect theory* gestellten Frage nach den Effekten des Affiziert-Seins auf, das heißt nach den unbewussten Kommunikationen zwischen Dingen und Körpern, aber ohne diesen Körper (in mystifizierender Absicht) als ‚autonom‘ zu bezeichnen – was aus der Sicht der Praxistheorie auch gar nicht nötig ist.³² Bourdieu sprach schon früh vom Körper als „Induktor“ für Gedanken und Gefühle und erkannte damit seine Verwobenheit mit dem Subjekt an.³³ In Bourdieus Verständnis ist es nicht immer das Innenleben, die Seele oder Psyche, die den Körper zum Ausdruck bewegt, sondern umgekehrt: Durch das wiederholte Üben der Praktiken, die wir äußerlich nennen, entsteht erst das Innere und wird aufrechterhalten. Innen und Außen, Subjekt und Körper befinden sich daher in einer Wechselbeziehung, sind unlöslich miteinander verbunden. Das sieht die *affect theory* schon richtig: Der Körper kann und wird von Dingen und von anderen Menschen ‚affiziert‘ – doch es wäre zu betonen, dass eine solche unbewusste, somatische Kommunikation auch misslingen kann, da Körper auch lernen müssen, solche Reize zu verstehen. Der Körper (oder Affekt) ist nicht ‚autonom‘, er ist habitualisiert.

Das Reden über *Affekt* ist meines Erachtens oft ein Reden über diesen habitualisierten Körper, der einem autonom vorkommen kann, weil er bestimmte Gefühlsgewohnheiten nicht so schnell wieder ablegen kann, auch wenn man das mit bewussten Entscheidungen tun möchte. Um ein Beispiel herauszugreifen: Die Soziologin Nadia Fadil wählt bei ihrer Untersuchung zu den moralischen Dilemmata säkular-muslimischer Frauen in Belgien, die sich über die religiösen Gefühle ihrer Familie hinwegsetzen, den Begriff *affect*, um über die Emotionen zu sprechen, die ihre Gesprächspartnerinnen thematisieren:

Raised as Muslims, the non-practicing respondents had chosen to undo themselves from their religious upbringing. Yet their bodies remained marked by traces of their Islamic background: whether it was the incapacity to eat pork, the guilt experienced after losing one's virginity before marriage, or [...] the difficulty of eating in front of other Muslims during Ramadan.³⁴

32 Vgl. Thomas J. Csordas: Somatic Modes of Attention. In: Cultural Anthropology 8, 1993, H. 2, S. 135–156.

33 Vgl. Pierre Bourdieu: Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt a.M. 1987, S. 128. Hier stellt er sich in eine Reihe marxistischer Denker in Frankreich, die sich auf die Behauptung Blaise Pascals 300 Jahre zuvor stützen: „Knie nieder, bewege die Lippen zum Gebet, und Du wirst glauben.“

34 Nadia Fadil: Managing Affects and Sensibilities. The Case of Not-handshaking and Not-fasting. In: Social Anthropology 17, 2009, H. 4, S. 439–454, hier S. 452.

Das, worüber sie sprechen, könnte auch als *Habitus* bezeichnet werden, oder genauer: als ein Reflex, der das Ergebnis einer Einverleibung von Diskursen, Machtkonstellationen und Wissensordnungen ist. *Affekt* im Sinne der *affect theory* – als Reflexe eines ‚natürlichen‘ Körpers – ist hier eindeutig nicht gemeint. Die Autorin möchte mit dem Begriff die unbewussten, im *Habitus* verankerten Gefühle betonen, die autonom wirken, weil sie sich manchmal auch gegen unseren Willen einstellen.

In Bourdieus Theorie scheinen die Emotionen deshalb vor allem als konservative Kraft auf; sie haben die Funktion, die Ordnung aufrechtzuerhalten. Im Rahmen seines Konzepts der symbolischen Gewalt argumentiert er, dass sich die Beherrschten oft unwillkürlich und gegen ihren Willen dieser Herrschaft selbst in praktischen Akten der Kenntnissnahme und Anerkennung unterwerfen. Solche Akte, schreibt Bourdieu weiter, „nehmen häufig die Form von Leidenschaften oder Gefühlen (Liebe, Bewunderung, Respekt) oder körperlichen Emotionen (Scham, Erniedrigung, Schüchternheit, Beklemmung, Ängstlichkeit, aber auch Zorn oder ohnmächtige Wut) an.“ Er nennt das Beispiel der Gesellschaften, in denen Frauen von der Öffentlichkeit ausgeschlossen sind und durch diese fehlende Gewöhnung an den alltäglichen, anonymen Umgang mit fremden Männern eine Art „gesellschaftlich aufgezwungener Agoraphobie“ entwickeln, eine Angst, die „die Frauen dazu bringt, sich von der *agora* selbst auszuschließen.“³⁵

Hier wird besonders deutlich, wie zentral der Diskurs über die Emotionen ist. Er trägt nämlich dazu bei, wie solche Gefühle eingeschätzt werden, wie viel ‚Wahrheit‘ ihnen zugesprochen wird. Das hat gravierende politische und ethische Konsequenzen: Gelten Emotionen als lästige Reflexe, die man ignorieren kann, weil man es ja eigentlich besser weiß? Oder werden Gefühle als nicht diskursfähig verhandelt, als etwas, worüber man nicht diskutieren könne? Wenn der Körper so zu einer Quelle der unbestreitbaren Wahrheit stilisiert werden kann, stellt er eine starke Ressource in sozialen Verhandlungsprozessen (meist für konservative Kräfte) dar. Dagegen haben emanzipative Bewegungen versucht, Gefühle nicht als ‚Natur‘ darzustellen, sondern als durch eine (patriarchale, kapitalistische, homophobe, rassistische) Gesellschaftsordnung induziert, und machten es zu einem Teil ihrer politischen Arbeit, ihre Gefühle umzumodeln.³⁶

35 Pierre Bourdieu: Die Männliche Herrschaft. Frankfurt a.M. 2005, S. 73; vgl. auch ders.: Pascalian Meditations. Stanford 2000, S. 217, S. 223.

36 Vgl. Deborah B. Gould: Moving Politics. Emotion and ACT UP's Fight Against AIDS. Chicago 2009, S. 41: Soziale Bewegungen, so argumentiert Gould, sind einer der Orte, an denen subversive Emotionen, die den eigenen *Habitus* und die dominanten Gefühlsregeln herausfordern, eingeübt werden können. Für eine empirische Untersuchung solcher Gefühlsarbeit siehe Joachim Häberlen, Jake Smith: Struggling for Feelings. The Politics of Emotions in the Radical New Left in West Germany, ca. 1968–84. In: Contemporary European History 23, 2014, H. 4 (= Special Issue Emotions in Protest Movements in Europe since 1917), S. 615–637.

Mir scheint, dass Bourdieu hier vor allem gegen eine gängige (und recht romantische) Vorstellung von Emotionen argumentiert, die auch in der *affect theory* enthalten ist, nämlich der Idee, dass konventionelle Gefühle weniger ‚wahrhaftig‘ seien. ‚Echte‘ Gefühle – vielleicht ganz besonders ‚echtes‘ Lieben oder Begehren – seien per se gegen Gefühlsnormen gerichtet, gegen die Gesellschaft. Eine radikale Trennung des Körpers vom Einfluss der Gesellschaft trägt zu dieser Argumentation bei, gilt doch die ‚Intensität‘, der Grad der körperlichen Beteiligung, als Ausweis der ‚Echtheit‘ der Emotion, ihrer Autonomie von gesellschaftlichen Erwartungen. Aber die Intensität des Affekts muss sich nicht aus seiner Unabhängigkeit von gesellschaftlichen Normen erklären, sondern gerade in Verbindung mit ihnen – ob durch ihre Überschreitung oder ihre Bestätigung. Starke Gefühle sind das Resultat der Tatsache, dass Menschen soziale Wesen sind. Die Macht des Affekts über uns muss nicht aus einer autonomen Physiologie heraus erklärt werden, sondern ist die physische Evidenz unserer Sozialität, die Antwort unseres Körpers auf unser Angewiesen-Sein auf Andere und Anderes. Gefühle zeugen von unseren tiefen Verbindungen zu sozialen Konventionen, zu Werten, zur Sprache und zu anderen Menschen – Verbindungen, die meist stärker und größer sind als wir selbst.³⁷ Affekt ist also nicht per se widerständig und gegen die Gesellschaft gerichtet, sondern ein Ergebnis unseres Vergesellschaftet-Seins und zu beiden Seiten hin offen: Ordnung bestützend und Ordnung widerstehend.

Der Bourdieuschen Praxistheorie wird oft Kulturdeterminismus vorgeworfen; das Habituskonzept lege den Akteuren ein Korsett an und unterschätze ihre Fähigkeit, aus ihm auszubrechen. Damit verbunden ist die Kritik, man könne mit diesem Konzept keinen historischen Wandel erklären. Obwohl nach Bourdieu der Habitus nichts anderes bedeutet als im Körper sedimentierte Geschichte, hat er nicht immer deutlich gemacht, wie die Geschichte weitergeht. Damit er als Konzept überhaupt sinnvoll sein kann, muss der Habitus als träge begriffen werden, etwas Bleibendes – was aber nicht heißt, dass er unveränderlich ist. Er muss ja tagtäglich reproduziert und in repetitiven Praktiken aufrechterhalten werden. Genau diese Repetitionen bergen das Potenzial der Veränderung, denn sie können bewusst verweigert oder umgedeutet werden, können sich auch nach und nach modifizieren.³⁸ Die Sozialisierung

37 Judith Butler schreibt dazu: „Subjektivation besteht eben in dieser grundlegenden Abhängigkeit von einem Diskurs, den wir uns nicht ausgesucht haben, der jedoch paradoxerweise erst unsere Handlungsfähigkeit ermöglicht und erhält.“ (Judith Butler: *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. Frankfurt a.M. 2001, S. 8). Für eine Butler'sche Perspektive auf *doing emotion* siehe Caroline Braunmühl: *Theorizing emotions with Judith Butler – within and beyond the courtroom*. In: *Rethinking History* 16, 2012, H. 2, S. 221–240.

38 Für eine aufschlussreiche Diskussion der zwei scheinbar widersprüchlichen Seiten der Praxistheorie („Routinisiertheit“ und „Unberechenbarkeit“) siehe Andreas Reckwitz: *Die Reproduktion und die Subversion sozialer Praktiken*. Zugleich ein Kommentar zu Pierre Bourdieu und Judith Butler. In: Karl H. Hörning, Julia Reuter (Hg.): *Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis*. Bielefeld 2004, S. 40–54.

eines Menschen hört nicht nach der Kindheit auf. Durch die Bewegung in verschiedenen gesellschaftlichen Feldern, durch Migration und soziale Mobilität eignen sich Menschen im Laufe eines Lebens neue Gewohnheiten an. Die Trägheit des Habitus bedeutet dann auch, dass ein Individuum nicht komplett von seiner gegenwärtigen Gesellschaft geformt wird, sondern seine Geschichte mit sich trägt. Der Habitus fungiert dann sogar als Gegengewicht zur Gesellschaft, denn – wie die säkularen Musliminnen berichtet haben – er folgt nicht jeder Veränderung der umgebenden Gefühlsnormen, zumindest nicht sofort. Das Verhältnis zwischen Habitus und Feld ist komplex und in Bewegung, und Emotionspraktiken tragen zu diesem Verhältnis bei.

Emotion als eine Praxis zu konzeptualisieren, die von einem Habitus produziert wird, ermöglicht eine fundamentale Verbindung von Diskurs und Körperlichkeit. Der gemeinsame Nenner dieser beiden Faktoren könnte mit *Materialität* umschrieben werden, denn Gefühle – wie vielleicht alle mentalen Phänomene, wie Erinnerungen und anderen Kognitionen³⁹ – werden durch materielle Anker sinnlich erfahrbar und somit verstärkt und gefestigt. Materielle Anker können Körperbewegungen oder -aktivierungen sein; die Arbeiten des Emotionshistorikers William Reddy verdeutlichen, dass auch Sprache einen solchen Anker darstellt. In seinem theoretischen Rahmen für die historische Erforschung von Emotionen⁴⁰ argumentiert er, dass sprachliche Gefühlsäußerungen keine Abbilder innerer Zustände sind, sondern mit dem Zustandekommen von Gefühlen verwickelt sind. Angelehnt an performative Sprechakte nennt er emotionale Aussagen *emotives* und zeigt unter Hinzunahme von Forschungen aus der Kognitionspsychologie, dass es eigentlich unmöglich ist, davon zu sprechen, dass wir zuerst ein Gefühl haben und es dann ausdrücken. Erfahrung und Ausdruck sind in komplexer Weise verschränkt, vervollständigen sich gegenseitig, weshalb das Gebot der Aufrichtigkeit, die die Übereinstimmung von Innen und Außen fordert,⁴¹ in der Praxis so schwer zu bewerkstelligen ist. Woher wissen wir, was wir fühlen, bevor sich das Gefühl materialisiert? Ohne eine Materialisierung im Körper ist eine Emotion kaum von einem Gedanken zu unterscheiden⁴²; ohne die Materialisierung in Sprache bleibt Emotion diffus,

39 Siehe hierzu die Forschung zu *embodied, grounded, distributed und/oder situated cognition*, z.B. Margaret Wilson: Six Views of Embodied Cognition. In: *Psychonomic Bulletin and Review* 9, 2002, H. 4, S. 625–636; Lawrence W. Barsalou: Grounded Cognition. In: *Annual Review of Psychology* 59, 2008, H. 1, S. 617–645; Edwin Hutchins: *Cognition in the Wild*. Cambridge 1995; Philip Robbins, Murat Aydede (Hg.): *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*. Cambridge 2009.

40 Vgl. Reddy (wie Anm. 30).

41 Diese Bestimmung in Anlehnung an Lionel Trilling: *Das Ende der Aufrichtigkeit*. Wien 1983.

42 Hier argumentiere ich ähnlich wie William James: What is an Emotion? In: *Mind* 9, 1884, S. 188–205, hier S. 193: „If we fancy some strong emotion, and then try to abstract from our consciousness of it all the feelings of its characteristic bodily symptoms, we find we have nothing left behind, no ‚mind-stuff‘ out of which the emotion can be constituted, and that a cold and neutral state of intellectual perception is all that remains.“

ich kann sie nicht im vollen Sinne des Wortes erfahren. Diese beiden Modi lassen sich nicht trennen: Körperliche Aktivierung wird erst durch Versprachlichung sinnvoll; emotionale sprachliche Äußerungen verweisen auf körperliche Zustände, evozieren sie, werden erst durch sie verständlich.⁴³ Deshalb bleibt Emotion sowohl an Sprache als auch an Körperlichkeit gebunden und entfaltet sich als eine Praxis, die mit anderen Praktiken verbunden ist.

Emotionspraktiken erforschen

Emotionen als Praktiken zu betrachten heißt, dass sie nie isoliert betrachtet werden können, denn wie alle Praktiken sind sie immer mit anderen verbunden, in Komplexen von *doings and sayings* eingebettet, die Sprache, Gesten, Erinnerungen umfassen können sowie das Hantieren mit Artefakten, das Wahrnehmen von Räumen, Gerüchen und Klängen und vor allem die Emotionspraktiken anderer Akteure. Man kann mit einigem Recht behaupten, dass es kein menschliches Tun oder Denken gibt, das nicht in irgendeiner Weise emotional gefärbt oder aufgeladen ist. Ich möchte aber die Praktiken fokussieren, die in besonderer Weise mit Emotionen verbunden sind – ich nenne sie deshalb Emotionspraktiken⁴⁴ –, und teile sie in vier überlappende Kategorien ein. Diese Kategorien bauen auf bekannte Zugänge in der Emotionsforschung auf, werden jedoch aus der Perspektive der Praxistheorie beschrieben und erfahren dadurch eine Erweiterung. Diese Einteilung soll keine Typologisierung darstellen – Emotionspraktiken gehören meistens gleichzeitig zwei oder mehrerer dieser Kategorien an –, sondern den Blick für verschiedene Wirkungsweisen von Emotionspraktiken schärfen.

Die erste Art von Emotionspraxis nenne ich *Mobilisierung*, weil sie die Praktiken in den Mittelpunkt stellt, von denen wir sagen würden, sie evozieren Emotionen. Zu diesem großen Bereich der Emotionspraktiken könnten alle Arten des rituellen Handelns zählen, Hochzeitszeremonien und Beerdigungen, Gottesdienste und Gebet, politische Demonstrationen bis hin zu Hass generierenden und aufrechterhaltenen Akten oder das aktive, engagierte Zuschauen eines Sportevents. In allen diesen Kontexten lassen sich Emotionspraktiken beobachten, vielleicht sogar miterleben, man kann im Gespräch mit Teilnehmenden oder in schriftlichen Berichten darüber auch andere Lesarten dessen in Erfahrung bringen, was sich dort abspielt. Mobilisierende Praktiken, gerade im Sinne eines *mood management*, sind sehr häufig mit Mediennutzung ver-

⁴³ Vgl. Ahmed (wie Anm. 22), S. 19.

⁴⁴ In der ursprünglichen Version dieses Abschnitts (Scheer [wie Anm. 6], S. 209–217) habe ich von *emotional practices* gesprochen. Sachlich korrekter, aber nach meinem Empfinden im Englischen nicht sehr schön, wäre *emotion practices* (wie hier: Emotionspraktiken) gewesen.

bunden.⁴⁵ Musik bei den Hausaufgaben, beim Auto- und U-Bahnfahren, die Romanlektüre, der Kinobesuch, das Videospiel – all das sind Praktiken, die man häufig gerade deshalb tut, weil man das Gefühl, das damit einhergeht, erleben/haben/tun möchte. Es wäre zu fragen, ob ethnografische Untersuchungen zu populärer Kultur, Unterhaltung und Vergnügen sich nicht immer auch mit Emotionspraktiken befassen.⁴⁶ Die Wahl des Vergnügens hängt ja oft genau damit zusammen – das Gefühl wird genauso konsumiert wie das Medienprodukt, das es ermöglicht.

Die Emotionspraktiken anderer Menschen können unsere Gefühle auch mobilisieren, wie ich mit dem Hinweis auf das Fußballstadion schon angedeutet habe, und zwar dann verstärkt, wenn wir habituell darauf vorbereitet sind und eine gewisse Bereitschaft, eine Disposition oder Willigkeit mitbringen. ‚Klageweiber‘ beim Begräbnis, Klaqueure im Theater und Lachkonserven im Fernsehen sind Beispiele für eine institutionalisierte Nutzung dieses Effekts: Wir lassen uns von Emotionen anstecken. Aber wir lassen unsere Emotionen nicht nur von anderen Menschen steuern, sondern auch von Tieren⁴⁷ und von Objekten. Bilder und andere Gegenstände können als Speicher für Emotionen dienen, mit deren Handhabung wir Gefühle vergegenwärtigen und erlebbar machen können. Die kulturwissenschaftliche Erinnerungsforschung ist insgesamt nicht weniger mit den emotionalen als mit den kognitiven Inhalten von Erinnerung beschäftigt, deshalb sind viele, vermutlich sogar die meisten Erinnerungspraktiken zugleich Emotionspraktiken.⁴⁸

Mobilisierende Emotionspraktiken setzen oft beim Bewegen und Manipulieren des eigenen Körpers an. Eine kraftvoll ausgeführte Geste kann Emotionen evozieren oder verstärken; Tanzen, Marschieren, Hüpfen und andere Bewegungen werden mit Emotionen verbunden. Carmen Weith hat beispielsweise die emotionalen Wirkungen vom Wandern auf der Schwäbischen Alb untersucht und mit der Methode des „bewegten Interviews“ sowohl nach Gefühlen gefragt als auch eigene Gefühle mobilisiert und analysiert.⁴⁹ Schließlich sollte man die vielfältigen Praktiken nicht ausblenden, die Emotionen steuern, indem

45 Siehe Frank Bösch, Manuel Borutta (Hg.): *Die Massen bewegen. Medien und Emotionen in der Moderne*. Frankfurt a.M. 2006.

46 Die Beiträge in Kaspar Maase (Hg.): *Die Schönheiten des Populären. Ästhetische Erfahrung der Gegenwart*. Frankfurt a.M. 2008 legen diesen Schluss nahe. Siehe auch Christoph Bareither: *Vergnügen als Doing Emotion – Beispiel YouTube*. In: Kaspar Maase u.a. (Hg.): *Macher – Medien – Publika. Beiträge der Europäischen Ethnologie zu Geschmack und Vergnügen*. Würzburg 2014.

47 Vgl. Pascal Eitler: *Tierliebe und Menschenführung. Eine genealogische Perspektive auf das 19. und 20. Jahrhundert*. In: *Tierstudien* 2, 2013, H. 3, S. 40–50.

48 Gedanken hierzu bei Juliane Brauer, Martin Lücke: *Emotionen, Geschichte und historisches Lernen. Einführende Überlegungen*. In: Dies. (Hg.): *Emotionen, Geschichte und historisches Lernen: Geschichtsdidaktische und Geschichtskulturelle Perspektiven*. Göttingen 2013, S. 11–26, hier insbes. S. 19–21.

49 Carmen Weith: *Alb-Glück. Zur Kulturtechnik der Naturerfahrung*. Tübingen 2014.

sie in die Chemie des Körpers eingreifen, also Konsum von Genussmitteln und/oder Drogen.⁵⁰ Geselligkeit oder Gemütlichkeit als Gefühlspraxis ist ja meist mit Essen, Trinken, Rauchen, mit Musik, vielleicht auch Spektakel verbunden.

Räume können Gefühle mobilisieren, und die Produzenten von Atmosphären, die Gernot Böhme teilweise kritisch kommentiert, wissen das.⁵¹ In der Rezeption des Atmosphärenbegriffs müsste jedoch stärker betont werden, dass Atmosphären und andere Mobilisierungspraktiken nicht automatisch auf jeden wirken und schon gar nicht in der gleichen Weise, sondern mit vorbereiteten Körpern interagieren. Wir sind auch selbst Produzenten von eigens genutzten Atmosphären, wie die Studie von Brigitta Schmidt-Lauber zu Gemütlichkeit zeigt,⁵² und auch die Beheimatungspraktiken, auf die Beate Binder hingewiesen hat,⁵³ könnten als emotionale Praktiken begriffen werden, die Zugehörigkeitsgefühle zu einem bestimmten Ort bewerkstelligen.

Die zweite Art von Emotionspraxis wäre die *Benennung* von Gefühlen. Hier knüpfe ich ganz bewusst an das von Reddy ausgearbeitete Konzept der *emotives* an, das auf die Bedeutung sprachlicher Äußerungen für das emotionale Erleben hinweist. „If asked the question ‚Do you feel angry?‘ a person may genuinely feel more angry in answering yes, less angry in answering no.“⁵⁴ Solche Effekte werden in psychologischen Experimenten, die Reddy ausführlich rezipiert, auch bestätigt. Aber der Effekt ist nicht immer verstärkend, wie das hier suggeriert wird. Reddy legt Wert auf die Feststellung, dass der Ausdruck eines Gefühls auch dazu führen kann, dass das Gefühl in dem Moment schon wieder verschwindet.⁵⁵ Er behauptet nicht, dass Gefühle vollkommen über sprachliche Äußerungen steuerbar sind, nur, dass wir versuchen, sie mithilfe der Sprache zu steuern – oder zumindest uns selbst darüber im Klaren zu werden.

Jede Emotion ist laut Reddy ein einzigartiges Konglomerat aus ungeordnetem Gedankenmaterial, das mithilfe einer Benennung geordnet und typisiert

- 50 Vgl. Johanna Rolshoven: Der Rausch. Kulturwissenschaftliche Blicke auf die Normalität. In: Zeitschrift für Volkskunde 96, 2000, H. 1, S. 29–49. Siehe auch Angus Bancroft: Drugs, Intoxication and Society. Cambridge 2009.
- 51 Vgl. Gernot Böhme: Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik. Frankfurt a.M. 1995. Ein Beispiel untersucht Josef Chytry: Walt Disney and the Creation of Emotional Environments. Interpreting Walt Disney's Oeuvre from the Disney Studios to Disneyland, CalArts, and the Experimental Prototype Community of Tomorrow (EPCOT). In: Rethinking History 16, 2012, H. 2, S. 259–278.
- 52 Vgl. Brigitta Schmidt-Lauber: Gemütlichkeit. Eine kulturwissenschaftliche Annäherung. Frankfurt a.M. 2003.
- 53 Vgl. Beate Binder: Beheimatung statt Heimat. Translokale Perspektiven auf Räume der Zugehörigkeit. In: Manfred Seifert (Hg.): Zwischen Emotion und Kalkül. ‚Heimat‘ als Argument im Prozess der Moderne. Dresden 2010, S. 189–204.
- 54 William M. Reddy: Against Constructionism. The Historical Ethnography of Emotions. In: Current Anthropology 38, 1997, H. 3, S. 327–351, hier S. 331.
- 55 Vgl. Reddy (wie Anm. 30), S. 108.

wird.⁵⁶ Benennungspraktiken sind der Versuch, unsere Gefühle eindeutig wahrzunehmen und zu äußern, damit sie ihre soziale und relationale Funktion wahrnehmen können. Reddy ist Historiker, deshalb verwundert es vielleicht nicht, dass er ein Konzept entwickelt hat, das ihm bei der Arbeit mit schriftlichen Quellen hilft, vor allem mit Ego-Dokumenten, in denen *emotives* häufig vorkommen. Die benennende Praxis ließe sich aber auch auf alle Arten von *emotion talk* ausweiten, das Reden über Gefühle, die Arbeit an ihnen, in therapeutischer oder sonstiger Absicht. Bin ich traurig oder wütend? Habe ich Angst oder ist das ein Schuldgefühl? Man wird sich häufig erst im Gespräch mit anderen oder in der Lektüre entsprechender Diskurse darüber klar. Diese Benennung oder Umbenennung von Gefühlen kann soziale und politische Folgen haben, die es dann zum Beispiel in Diskursanalysen zu untersuchen gilt.⁵⁷

Drittens wären die *kommunizierenden* Emotionspraktiken zu nennen, die sozusagen eine Kombination aus beiden vorigen Kategorien darstellen, denn hier soll das Augenmerk auf die Praktiken gelegt werden, die über das Mitteilen mobilisieren und den Tausch und Austausch von Emotionen zwischen Menschen zur Folge haben können. Sie bewegen sich ebenfalls auf einem Spektrum zwischen sehr körperbetonten Praktiken – wie die Trainerin, die ihrer Mannschaft in der Halbzeit mit lauter Stimme mitteilt, dass sie mit deren Leistung unzufrieden ist – und einer sehr zurückhaltenden Körperlichkeit, wie der Politiker, der sein Mitgefühl für die Opfer einer Katastrophe zum Ausdruck bringt, ohne deshalb gleich in Tränen auszubrechen. Kommunizierende Emotionspraktiken haben einen patenten relationalen Zweck, denn sie dienen bewusst dem Austausch von Gefühlen – die Wut der Trainerin sollen die Spielerinnen mit Reue beantworten – oder zumindest der Erzeugung von Gefühlen bei anderen, auch wenn sie nicht im direkten Austausch miteinander stehen, wie der Politiker und sein Publikum. Diese Instrumentalität widerspricht keineswegs dem Status dieser Emotionen als Emotionen. Wie bei der oben angeführten Sprechakttheorie geht es aus praxistheoretischer Perspektive nicht darum, ob die Gefühlsäußerungen ‚echt‘ sind oder nicht, sondern welche Effekte sie haben. Sie können Effekte auf den sich Äußernden haben, wie Reddy es für *emotives* argumentiert; sie können und sollen aber auch Effekte auf andere haben. Deshalb sind sie gute Tauschmedien: Die freudige Überraschung beim Erhalt eines Geschenks ist eine Gegengabe, und sie ist auch meist wirklich als Freude gemeint, auch wenn sie vielleicht nicht intensiv empfunden wird – oder zumindest besteht die Gegengabe darin, den Willen zum angemessenen Gefühl zu zeigen, man erkennt die Gültigkeit von Konventionen an.

Viele kommunizierende Emotionspraktiken sind der Rhetorik als Überzeugungskunst zugeordnet. Historische Untersuchungen zu Predigtpraktiken

56 Vgl. ebd., S. 94–95.

57 Vgl. Ahmed (wie Anm. 22), S. 13–14.

lassen Einblicke nicht nur in herrschende Gefühlsnormen zu, sondern auch in Praktiken der Übermittlung. Hermann Roodenburg hat in einem aufschlussreichen Aufsatz gezeigt, dass man sich bereits im 17. Jahrhundert mit der Frage auseinandersetzte, mit der sich Arlie Hochschild am Beispiel der Flugbegleiterinnen beschäftigt hat – nämlich, ob das rhetorisch eingesetzte Gefühl nur gespielt (*surface acting*) oder wirklich empfunden (*deep acting*) werden muss, um effektiv zu sein.⁵⁸ Die politische Rede ist ebenfalls meist eine Emotionspraxis; als Teil einer sozialen Bewegung ist sie gar in einen ganzen Komplex von Emotionspraktiken und -performanzen eingebettet.⁵⁹

Schließlich gibt es Emotionspraktiken, die Emotionen *regulieren* sollen. Auch hier gilt: Das Mobilisieren, Benennen und Kommunizieren von Gefühlen sind natürlich auch regulierende Praktiken; sie sind durch eine bestehende soziale Ordnung strukturiert, die sie wiederum strukturieren. Hier soll aber anstatt auf das Generieren und Intensivieren von Emotionen der Schwerpunkt auf die Dämpfung und Lenkung gelegt werden, sei es, weil man Normen bewusst entsprechen möchte, sei es, weil eine bestimmte Gefühlskultur so ausgelegt ist. Manche Emotionspraktiken setzen Gefühle voraus, um sie dann zu regulieren: „Echte Männer weinen nicht“ wäre ein etwas plakatives Beispiel. Generell aber wären stark ent-emotionalisierte Beziehungen zu Menschen oder Objekten – beispielsweise in der Wissenschaft, für die der Ausschluss von Emotionen zum Ideal der Objektivität gehört – eine Gefühlspraxis, die mit einer Körperpraxis verwoben ist. Auch die spezifische Emotionalität evangelischer Gottesdienste, die eine weitgehend von Körperlichkeit abgekoppelte Emotionalität anstreben, ist eine Emotionspraxis, die ‚Tiefe‘ der Gefühle vermittelt.⁶⁰

Regulierende Emotionspraktiken verweisen auch auf die Bedeutung von Gefühlsnormen und deren Einverleibung. Die Erziehung der Gefühle, die mehr oder weniger bewusst vonstattengeht, gehört dazu. Die in der Emotionsgeschichte sehr gerne bearbeitete Ratgeberliteratur liefert quer durch die Jahrhunderte schriftliche Zeugnisse dieser Art von Vermittlung; viele Repräsentationen von Emotionen in der Kunst, auf der Bühne, in Romanen sind Darstellungen von oder Auseinandersetzungen mit Normen des Gefühlsausdrucks, die zu einer Erziehung der Gefühle beitragen sollen; man kann auch in der teil-

58 Vgl. Herman Roodenburg: *Si Vis Me Flere ... On Preachers, Passions and Pathos in Eighteenth-Century Europe*. In: Jitse Dijkstra, Justin Kroesen, Yme Kuiper (Hg.): *Myths, Martyrs and Modernity. Studies in the History of Religions in Honour of Jan Bremmer*. Leiden 2010, S. 609–628; Arlie Russell Hochschild: *Das gekaufte Herz. Die Kommerzialisierung der Gefühle*. Frankfurt a.M. 1990, S. 53–72.

59 Siehe zum Beispiel die Untersuchung von Emotionen in der Act-Up-Bewegung der 1980er- und 1990er-Jahre in Chicago bei Gould (wie Anm. 36), die nicht nur zeigt, wie die Emotionen als Motivation wirkten, sondern auch, welche Arbeit an den Gefühlen der Beteiligten die Bewegung selbst leistete.

60 Siehe Monique Scheer: *Protestantisch fühlen lernen. Überlegungen zur emotionalen Praxis der Innerlichkeit*. In: *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft* 15, 2012, H. 1, S. 179–193.

nehmenden Beobachtung erforschen, wie Gefühle erlernt werden. Klassische Studien zur Gefühlserziehung von Kindern hat schon in den 1970er-Jahren Jean Briggs geliefert.⁶¹ Aber auch Erwachsene lernen Gefühle durch das Einüben in Als-ob-Praktiken – gerade in den Kontexten, die oben für mobilisierende Praktiken angeführt wurden: in Ritualen und im Mediengebrauch.⁶² Diese Praxis arbeitet mit einer Kenntnis der Effekte von *emotives*, wie Reddy sie dargelegt hat. Das Spielen von Emotionen wirkt auf die subjektive Erfahrung. Reddy interpretiert die Romane und Bühnenstücke des Zeitalters der Sentimentalität als Gelegenheiten, Gefühle stellvertretend auszuprobieren, um ihre emotiven Wirkungen zu erleben. Auf Dauer kann ein solches Training zu neuen Gefühlsgewohnheiten führen: Das ist nicht nur der Hintergrund von Hochschilds Überlegungen zu *emotion work*, zum Oberflächen- oder Tiefenhandeln, sondern auch der Verhaltenstherapie, und dieses Wissen steckt auch hinter der Angst, die wir vor übermäßigem oder falschem Medienkonsum haben, weil er uns (oder unsere Kinder) verändern könnte.

Es kursieren verschiedene Begriffe für das, was man *Gefühlskultur* nennen könnte, für das zur Verfügung stehende Gefühlsrepertoire und die üblichen Emotionspraktiken. Barbara Rosenwein hat den Begriff *emotional communities* geprägt;⁶³ Reddy spricht von *emotional regimes*, die von *emotional refuges* oder Subkulturen konterkariert werden.⁶⁴ Der *Cultural Studies*-Pionier Raymond Williams hat dafür den Begriff *structures of feeling* angeboten, der noch immer gern aufgegriffen wird.⁶⁵ Die praxeologische Wende sowie die ausgedehnten Diskussionen zum Kulturbegriff⁶⁶ haben unsere Sensibilität für das reifizierende Potenzial solcher Konzepte geschärft. Wir tun gut daran, nicht zu vergessen, dass solche Strukturen immer in Bewegung sind, dass sie in tagtäglichen Akten der Herstellung bestätigt und in abweichenden Praktiken des *undoing* herausgefordert werden.

61 Vgl. Jean L. Briggs: *Never in Anger. Portrait of an Eskimo Family*. Cambridge 1970.

62 Ein aktuelles Beispiel aus der ethnologischen Forschung unter amerikanischen Evangelikalen, wo die für das Konversionserlebnis erforderlichen Gefühle erst im Vorfeld trainiert werden, ist die Arbeit von Tanya Luhrmann. Luhrmann hat in einer langjährigen Feldforschung festgestellt, dass diese Christen offen darüber sprechen, dass man Gottes Gegenwart nicht ohne Weiteres fühlen könne, dass man die Fähigkeit dazu entwickeln müsse und dass dieses Training über das So-Tun-als-ob im Gebetsritual laufe – Praktiken, die Luhrmann unter der Rubrik „Let’s Pretend“, auch im Rückgriff auf die Philosophie Hans Vaihingers, diskutiert. Siehe Tanya M. Luhrmann: *When God Talks Back. Understanding the American Evangelical Relationship with God*. New York 2012, S. 101–131, sowie dies.: *A Hyperreal God and Modern Belief. Toward an Anthropological Theory of Mind*. In: *Current Anthropology* 53, 2012, H. 4, S. 371–395.

63 Vgl. Barbara H. Rosenwein: *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Ithaca 2006.

64 Vgl. Reddy (wie Anm. 30).

65 Vgl. Raymond Williams: *Marxism and Literature*. Oxford 1977, S. 128–135.

66 Angestoßen u.a. von Lila Abu-Lughod: *Writing against Culture*. In: Richard Fox (Hg.): *Recapitulating Anthropology. Working in the Present*. Santa Fe 1991, S. 137–162.

Abschließende Überlegungen

Mit diesem theoretisch-methodischen Vorschlag für die kulturwissenschaftliche Emotionsforschung habe ich versucht, bereits bestehende Forschungstendenzen auf einen Nenner zu bringen und sie mit dem Vokabular der Praxistheorie neu zu konzipieren. Ich plädiere dafür, dass wir als Kulturwissenschaftler/innen bei unseren Leisten bleiben und das epistemische Objekt *Emotion* als eines konstituieren sollen, das sich im zwischenmenschlichen Raum abspielt. Wir sollen im Gegensatz zu psychologischen und vielen philosophischen Ansätzen das Innere der Emotion nicht überprivilegieren, sondern schauen, wie das Innere vom Außen her zustande kommt. Zu diesem Außen gehört die Gesellschaft und ihre Machtbeziehungen, unsere Mitmenschen und die Räume und Klänge, die sie schaffen, die Objekte, mit denen wir Umgang haben, die Sprache – aber auch unser Körper, dessen Materialität eine nicht zu vernachlässigende Rolle bei der Produktion emotionaler Erfahrungen spielt, wie die vielfältigen lebenswissenschaftlichen Forschungsansätze zur Genüge darlegen. Emotionspraktiken beruhen gerade auf einem Erfahrungswissen von diesen Kapazitäten des Körpers, die vom Habitus überformt werden. Der Beitrag der Kulturwissenschaft zu lebenswissenschaftlichen Forschungen kann darin bestehen, Hinweise zu geben, dass und wie solche physischen Komponenten auch von kulturell bedingten Trainingseffekten dauerhaft verändert werden. Die naturwissenschaftlich orientierten Zugänge können wiederum interessante Einblicke darin geben, wie möglicherweise die Mechanismen funktionieren, die in Emotionspraktiken operationalisiert werden. Dabei dürfen wir aber nicht davon ausgehen, dass der Körper von den Praktiken unberührt bleibt, die er ausführt; das Organ, das die Hirnforschung untersucht, ist immer ein gebrauchtes, von kulturellen Spuren und Einschreibungen überzogenes. Schlussfolgerungen, die ins Universale zielen, sind also nach wie vor mit Vorsicht zu genießen. Jeder Körper trägt Geschichte in sich, die eigene und die der Gesellschaft, in die er sozialisiert wird.

Jede Definition von *Emotion*, so habe ich eingangs betont, ist mit einem ethischen und politischen Projekt verbunden. Das gilt ebenso für die hier vorgestellte praxistheoretisch inspirierte Definition. In ihr kommt der Wille zum Ausdruck, die prägende Kraft des Diskurses auf Erfahrung und Praxis anzuerkennen und ernst zu nehmen und zugleich in kritischer Analyse ihre Mechanismen offenzulegen, um ein emanzipatorisches Potenzial zu entfalten. Es gibt keinen ‚natürlichen‘ Körper, der sich gegen den Diskurs stellen ließe, aber daraus muss nicht der Schluss gezogen werden, dass der Diskurs alles determiniere und kein Widerstand möglich sei.⁶⁷ Allein durch die Vielzahl von Diskursen und

67 Siehe hierzu das Konzept der *outlaw emotions* von der feministischen Philosophin Alison M. Jaggar: *Love and Knowledge. Emotion in Feminist Epistemology*. In: Dies., Susan R. Bordo

Praktiken, die aufeinanderprallen und sich aneinander reiben, sowie durch die Notwendigkeit, sie immer und immer wieder auszuführen, entsteht ein destabilisierendes Moment. Die Praxistheoretikerin Sherry Ortner hat Menschen als „loosely structured actors“ bezeichnet⁶⁸ und damit ein Verhältnis zwischen Akteur und Struktur gefunden, das leicht zugunsten des Akteurs ausfällt und dessen *agency* hervorhebt. Wenn das stimmt, dann tragen wir ein Stück Verantwortung für unsere Gefühle, auch wenn wir zugleich anerkennen, dass sie von Sozialstrukturen und Diskursen vorgeformt werden. Noch wichtiger aber ist die Verantwortung, die damit zusammenhängt, dass wir auf diese Strukturen Einfluss nehmen können. Diese Einflussnahme beginnt schon mit ganz alltäglichen und dennoch widerständigen Emotionspraktiken, denen die kulturwissenschaftliche Analyse auf die Spur kommen kann.

(Hg.): *Gender/body/knowledge. Feminist Reconstructions of Being and Knowing*. Rutgers 1989, S. 145–171, hier insbes. S. 159–162.

68 Sherry B. Ortner: *High Religion. A Cultural and Political History of Sherpa Buddhism*. Princeton 1989, S. 198.

Wissenschaft im Affekt. Eine subjekttheoretische Kritik zu Szenografie und Autoethnografie

Dass Gefühle sich historisch wandeln und gesellschaftlich wie kulturell geformt und repräsentiert sind, und dass die Natur-Kultur-Dichotomie nicht mehr die einzige ertragreiche Möglichkeit zu ihrer Erforschung ist, ist ein natur- wie kulturwissenschaftlich formulierter Befund.¹ Dieser Beitrag widmet sich der Rückseite dieses Konsenses, nämlich der Ontologisierung und De-Symbolisierung von Emotionen unter dem Begriff des *Affekts*. Anders als *Gefühl* oder *Emotion* wurde der *Affekt* in unterschiedlichen psychologischen bzw. psychoanalytischen Zugängen als primär oder primordial, als nicht-kognitiv und (phylo- bzw. ontogenetisch) älter theoretisiert.² Affekttheorien haben dieser negativen Bestimmung des Affektes weitere Kriterien hinzugefügt: Der Affekt ist nicht symbolisiert, nicht codiert, nicht bedeutet; er ist keine Repräsentation, sondern eine Maschine, das Mögliche schlechthin.³

Die Idee eines unmittelbaren sinnlich-psychisch-leiblichen Modus im Subjekt hat in Wissenschaft und Alltag stets zu Sorge wie zu Utopie Anlass gegeben:

- 1 Nur zwei aktuelle Positionen aus der Hirnforschung und aus der Kulturanalyse: „Genetische und epigenetische Faktoren kooperieren in untrennbarer Wechselwirkung, weshalb eine strenge Unterscheidung zwischen Angeborenem und Erworbenen unmöglich ist.“ (Wolf Singer: Was kann ein Mensch wann lernen? In: Ders.: Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Hirnforschung. Frankfurt a.M. 2002, S. 43–59, hier S. 47); Monique Scheer: Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History?) A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion. In: *History and Theory* 51, 2012, No. 2, S. 193–220. Es ist kein Zufall, dass gerade die neuere kulturtheoretische Affektlehre weit hinter diesen Forschungsstand zurückfällt, indem sie sich regelmäßig auf neurologisch-deterministische Positionen bezieht bzw. diese als *basic emotions paradigm* entwickelt, kritisch dazu: Ruth Leys: The Turn to Affect: A Critique. In: *Critical Inquiry* 37, 2011, No. 3, S. 434–472, passim, sowie Marie-Luise Angerer: Vom Begehren nach dem Affekt. Zürich 2007, passim.
- 2 Susanne Döll-Hentschker: Psychoanalytische Affekttheorie(n) heute – eine historische Annäherung. In: *Psychologie in Österreich* 5, 2008, S. 446–455.
- 3 Brian Massumi: *Ontomacht. Kunst, Affekt und das Ereignis des Politischen*. Berlin 2010. Massumi führt die Freud-Kritik von Gilles Deleuze und Félix Guattari weiter, deren *Mille plateaux* er ins Englische übersetzt und dabei in emphatischer Absicht mit einem affektiven Akzent versehen hat (Gilles Deleuze, Félix Guattari: *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Übers. u. mit einem Vorwort von Brian Massumi. Minneapolis, London 1987).

Das Bestehen auf der unbedingten Zählung, Brechung des *Affekts* als Voraussetzung für Gesellschaft und Kultur und für ein gelingendes Leben (etwa in Norbert Elias' These von der Zunahme der Affektkontrolle im Prozess der Zivilisation) hat seit der antiken Philosophie ein Komplement in jenen künstlerischen, wissenschaftlichen und politischen Programmen, die eine historisch und gesellschaftlich unberührte Affektivität im Subjekt als kreatives, revolutionäres oder emanzipatives Reservoir fruchtbar machen wollen.

Die Volkskunde/Europäische Ethnologie ist aktuell in zweien ihrer Arbeitsfelder mit einem solchen Konzept affektiver Unmittelbarkeit konfrontiert, und zwar in der Wissensproduktion wie in der Wissensrepräsentation: In der Autoethnografie als Forschungsmodus und der Szenografie als Darstellungsmodus.

Die Autoethnografie setzt für die Datenproduktion die subjektive, emotionale Wahrnehmung der Forschenden und/oder der Erforschten methodisch ins Recht. Im Unterschied etwa zur ethnopsychoanalytischen Methode (welche die Daten erst durch kritische Reflexion der Übertragung produziert), werden die Daten in der 1. Person Singular fabriziert. ‚Gefühle‘ und deren vielfältige und vielformatige Artikulation sind hierbei nicht ein Gegenstand, der historischer und analytischer Untersuchung bedarf, sondern sie gelten als authentisch vorgefundene Daten.

Die Szenografie entfaltet das Aufeinandertreffen von Ausstellung/Museum und Publikum als eine spezifisch definierte „Erfahrung“ oder als „Erlebnis“. Im Unterschied zur Vermittlung von Exponaten mit Reflexion und Erklärung konzipiert die Szenografie das Aufeinandertreffen von Betrachtung und Objekt als unmittelbar sinnliche Begegnung. Dieses Programm ist analysierbar als einer der konkreten Fälle eines *space of experience*, deren vielfältige Ausformungen für die Geschichte des Kunst-Ausstellens und der Warenpräsentation seit 1800 als Schnittflächen von Konsum- und Sinnesgeschichte, von Kunst- und Alltagsgeschichte, von Wahrnehmungstheorien und Verkaufsabsichten gut untersucht sind.⁴

Sowohl die Autoethnografie als auch die Szenografie macht ein spezifisches Verständnis von Affekt/Gefühl/Emotion zu einem wissenschaftlichen, methodischen, didaktischen Programm. Dabei suspendiert ein Ideal der affektiven Unmittelbarkeit die Brüche und unabschließbaren Bezüge, welche die kritische, historische Kontextualisierung und Reflexion von subjektiver Wahrnehmung als Daten bzw. von Dingen als Exponaten in Gang setzen würde. Die hier erörterten Varianten von Autoethnografie und Szenografie reifizieren zudem romantische Scheidungen von Emotion und Kognition, von Vernunft und Gefühl.

4 Gudrun König: Konsumkultur. Inszenierte Warenwelt um 1900. Wien u.a. 2009; Charlotte Klonk: Spaces of Experience. Art Gallery Interiors from 1800 to 2000. New Haven, London 2009.

Im Folgenden werden diese beiden Felder dargestellt und erläutert. Das zeigt, dass solche Interessen an Emotionen/Gefühlen als *Affekt* mit dem Interpretament *emotional turn* nicht richtig erkannt wären.⁵ Es handelt sich vielmehr um Indizien eines *affective* oder *ontological turn*, der der Diskussion und Kritik bedarf.

Szenografie: Emotion als Vermittlungsgarant

Die Gebrauchsweisen von Inszenierungen und Szenografie als Ausstellungsformate wie als Konzepte des Zeigens sind gut untersucht.⁶ In den bundesdeutschen kulturhistorischen Museen war dafür die Überwindung eines auf sprachlich vermittelte Einsichten eingeschränkten Aufklärungsbegriffs entscheidend. Gottfried Korff hat das nicht nur spezifisch durch die von ihm kuratierten Ausstellungen geleistet, sondern für die volkskundliche Symbolanalyse im Allgemeinen: Die gegen „geschichtsregressive[]“ und nazistische „Sinnbild“-Spekulationen gerichtete „Antisymbolik“ hatte den Deutungen zwar durch „strikte Kontextorientierung“ ein historisch-kritisches Fundament geschaffen, zugleich aber andere, nicht quellengestützt, sondern eben argumentativ dokumentierbare Bedeutungsdimensionen und Verwendungsweisen „rationalistisch“ vernachlässigt.⁷ Die Rückgewinnung des Horizonts der Ersten Kulturwissenschaft (v.a. Walter Benjamin, Ernst Cassirer, Helmuth Plessner, Georg Simmel, Aby Warburg, Max Weber) war zum einen die Voraussetzung dafür, wissenschaftliche „Fragen an die Kontextuierung“ so zu formulieren, dass eine kulturanthropologische „Symbolanalytik“, die ihren Gegenstand in Geschichte nicht aufgehen lässt, wieder möglich wurde.⁸ Diese Einsichten und Perspektiven ermöglichten

- 5 Der Begriff des *turns* verstellt den Blick auf diese Gefüge, er reifiziert eine lineare Geschichtsschreibung, die Aufmerksamkeit für neue Themen tendenziell als Aufdecken, Hervorholen, Enthüllen marginalisierter Gegenstände konzipiert.
- 6 Früh, programmatisch und nach wie vor umfassend zu allen Dynamiken des Inszenierens: Anna Schober: *Montierte Geschichten. Programmatisch inszenierte historische Ausstellungen* (= Veröffentlichungen des Ludwig-Boltzmann-Institutes für Geschichte der Gesellschaftswissenschaften, Bd. 24). Wien 1994; aus der aktuellen Diskussion: Thomas Thiemeyer: *Inszenierung und Szenografie. Auf den Spuren eines Grundbegriffs des Museums und seines Herausforderers*. In: *Zeitschrift für Volkskunde* 108, 2012, H. 2, S. 199–214; Joachim Baur: *Ausstellen. Trends und Tendenzen im kulturhistorischen Feld*. In: Bernhard Graf, Volker Rodekamp (Hg.): *Museen zwischen Qualität und Relevanz. Denkschrift zur Lage der Museen* (= Berliner Schriften zur Museumsforschung, Bd. 30). Berlin 2012, S. 141–154; Klaus Vogel: *Neue Themen – Neue Ausstellungsformen*. In: Graf, Rodekamp (ebd.), S. 391–400, hier S. 394.
- 7 Gottfried Korff: *Antisymbolik und Symbolanalytik in der Volkskunde*. In: Rolf-Wilhelm Brednich, Heinz Schmitt (Hg.): *Symbole. Zur Bedeutung der Zeichen in der Kultur*. 30. Deutscher Volkskundekongress in Karlsruhe vom 25. bis 29. September 1995. Münster u.a. 1997, S. 11–30, hier S. 15, S. 17–19, S. 21 f.
- 8 Korff (wie Anm. 7), S. 21, S. 28 f.

es Korff zum anderen, das durch die Dichotomie „Lernort contra Musentempel“⁹ didaktisch vergitterte, historisch-kritische Ausstellen weiterzuentwickeln. Die Revision der „Antisymbolik“ machte die materielle Überlieferung auch des Alltags und die Schaulust (wieder) respektabel und nun auch in aufklärerischer Absicht plausibel: „Inszenierung“, verstanden als Entwurf wirkmächtiger Bildräume, Montage von Dingen und Arrangements als Mittel der Interpretation, wurde zum zentralen Gestaltungsprinzip.“¹⁰ Das Inszenieren erwies sich als probates Mittel, den Maßstabssprung zu bewältigen, der durch die Integration von Alltagsdingen in kulturhistorische Ausstellungen entstand, und es galt als die sozial offenere Form, als die mehr populäre Weise des Zeigens.¹¹ Die Inszenierung ermöglichte und beförderte zudem den „konzeptionelle[n] Wechsel von der Objekt- zur Themenorientierung“ im kulturhistorischen Ausstellen.¹²

Obgleich keine einheitliche Programmatik, sondern eine Vielfalt von Verwendungsweisen des Begriffs wie des Konzepts *Inszenierung* nachgewiesen wurde, gilt das originale Objekt als Exponat als Unterscheidungskriterium zur *Szenografie*, die sich darauf nicht mehr (primär) verpflichten lassen will.¹³ Hier entstanden nicht nur neue Institutionen, die bei der Produktion von Ausstellungen ökonomische Prinzipien der öffentlichen Hand und der marktwirtschaftlichen Gewinnorientierung verbanden, sondern auch der Bedarf an anderer Expertise (z.B. Architektur, Bühnengestaltung, Dramaturgie) – mithin ein Feld an Beteiligten, deren Zusammenspiel ohne Beachtung ihrer je spezifischen, auch ökonomischen Interessen nicht mehr angemessen beschrieben werden kann.¹⁴

Technisch trieben auch die Neuen Medien dieses Feld voran. Dabei wurde in der bisherigen Diskussion dieses Elements im volkskundlichen Kontext zu wenig berücksichtigt, dass damit viel mehr als nur die Dinge hinter sich gelassen werden sollte. Paradigmatisch artikuliert das ein Projekt Mitte der 1980er-Jahre: Jean-François Lyotard und Thierry Chaput sowie der Architekt Philippe Délis wollten mit der Ausstellung *Les Immatériaux* in Paris 1985 durch den Einsatz neuer Medien *statt* materieller Überlieferung die Schau als „Rhi-

9 Ellen Spickernagel, Brigitte Walbe (Hg.). *Das Museum. Lernort contra Musentempel*. Gießen 1976.

10 Baur (wie Anm. 6), S. 144, am Beispiel der *Preußen*-Ausstellung von 1981; ebenso Thiemeyer (wie Anm. 6), S. 204–207. Baur weist darauf hin, dass dieses Prinzip der Synthese bewusst gegen die in den 1970er-Jahren vom Deutschen Museumsbund formulierte Fachempfehlung, „einzelne Objekte [...] voneinander zu isolieren“¹¹ gerichtet war (ebd.). Diese Vorgabe wiederum ist rekonstruierbar als ein wichtiges Element der Professionalisierungsstrategie, mit welcher der Museumsbund damals die meisten Sammlungen von der Museumsdefinition ausschloss – also jene, die die neuere Forschung als „Wilde Museen“ untersucht (Angela Jannelli: *Wilde Museen. Zur Museologie des Amateurmuseums*. Bielefeld 2012).

11 Thiemeyer (wie Anm. 6), S. 205–207; Baur (wie Anm. 6), *passim*.

12 Baur (wie Anm. 6), S. 144; Thiemeyer (wie Anm. 6), S. 212. Das führt zu „Ausstellungen neuen Typs“ (Vogel (wie Anm. 6)).

13 Thiemeyer (wie Anm. 6), S. 209–211.

14 Baur (wie Anm. 6), S. 145 f.; Thiemeyer (wie Anm. 6), S. 211 f.

zom ohne Wissensfaden“ gestalten, die neuen Medien sollten Inhalte nicht als Elemente konsekutiver Logik, sondern als Emergenzen artikulieren.¹⁵ Oder, in der Terminologie der antipädagogischen Lernphilosophie formuliert, die in derselben poststrukturalistischen Bewegung argumentiert: Die Ausstellung sollte keine „gründende“ Geste bieten.¹⁶ Damit reagierten die Ausstellungsmacher auf poststrukturalistische Problemstellungen der Philosophie wie die Dekonstruktion souveräner Autorschaft und intentional handelnder Subjekte, aber auch auf die sichtbar werdende Grenze moderner Technikbeherrschung und Rationalität durch die Eigendynamik digitaler Technologien und digitaler Formate. In der Semantik des Ausstellens gesprochen: Den Besuchenden soll nicht mit Exponaten etwas (eine Botschaft, eine Information) gezeigt/bedeutet werden, sondern die Besuchenden sind einer Zusammenstellung exponiert, die konsistente Be-Deutungen (von was auch immer) niegt.

Es ist markant, dass die museologische Diskussion, wenn sie Szenografie nicht untersucht, sondern konzipiert, die *Immatériaux* zwar als Formatreferenz verwendet, deren Programm aber regelmäßig in ihr Gegenteil verkehrt: Nicht Kontingenz, Offenheit, Emergenz ist die szenografische Absicht, sondern eine bessere, zuverlässige Übermittlung einer klaren Botschaft: „Scenographie ist [...] das Handwerk, dreidimensionale Räume so zu inszenieren, so einzu-richten, dass Inhalte *verstärkt* durch gestalterische Mittel *deutlicher* und *prägnanter* in ihrer Wirkung und damit *in der intendierten Aussage* werden“.¹⁷ Gegenläufig zu jener museologischen Position, die Vermittlung als offenen Prozess gestalten und erforschen will,¹⁸ formulieren manche Vertreter der Szenografie

- 15 Eine umfassende Rekonstruktion ist: Antonia Wunderlich: Der Philosoph im Museum. Die Ausstellung „Les Immatériaux“ von Jean François Lyotard. Bielefeld 2008.
- 16 Jacques Rancière: Der unwissende Lehrmeister. Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation. Wien 2007, S. 17. (Engl. Ausgabe: Jacques Rancière: The Ignorant Schoolmaster: Five Lessons in Intellectual Emancipation. Stanford 1991.) Zur Rezeption antipädagogischer Lernphilosophie in neuen Ansätzen des Kuratierens und Vermittelns siehe Elisabeth Timm: Partizipation. Publikumbewegungen im modernen Museum. In: MAP – Media | Archive | Performance # 5, 2014. Online unter: <http://www.perfomap.de/> (Zugriff: 22.1.2016); zum wissenschaftlichen Feld und zur politischen Absicht des „Rhizoms“ siehe Elisabeth Timm: Bodenloses Spurenlesen. Probleme der kulturalanthropologischen Empirie unter den Bedingungen der Emergenztheorie. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 116, 2013, H. 1/2, S. 49–75.
- 17 Martin Roth: Scenographie. Zur Entstehung von neuen Bildwelten im Themenpark der Expo 2000. In: Museumskunde 1, 2001, S. 25–32, hier S. 25, zit. nach Thiemeyer (wie Anm. 6), S. 211 (Hervorhebungen d. Verf.).
- 18 Z.B. Nicola Lepp: Ungewissheiten. Wissens(v)ermittlung im Medium Ausstellung. In: Gisela Staupe (Hg.): Das Museum als Lern- und Erfahrungsraum. Grundlagen und Praxisbeispiele. Wien u.a. 2012, S. 60–68; Übersicht der theoretischen Referenzen: Claire Bishop (Hg.): Participation. London, Cambridge 2006; Felicity Allen (Hg.): Education. London, Cambridge 2011; als Reflexion eines Beispiels: Kathrina Dankl, Tena Mimica, Lukasz Nieradzki, Karin Schneider, Elisabeth Timm: Faultlines of participation: An ethnography translated into an exhibition on family and kinship. In: museum and society 11, 2013, No. 1, S. 82–99. Online

Vermittlung als Überwältigung durch die Anrufung von Emotionen. Dabei ist ein Konzept von Emotion/Gefühl als *Affekt* in Gebrauch, das der wissenschaftlichen Beobachtung bedarf. Als Spezialgebiet reklamiert diese Szenografie das Emotionale, es ist für sie Mittel und Ziel zugleich. Zwar werden manche szenografisch markante Projekte als, um im Genre zu bleiben, *overacted* abgelehnt,¹⁹ als Qualitätskriterium aber soll das „Maß [gelten, in dem] Wirkung, Empathie und Betroffenheit beim Publikum erzeugt“ wird. Die oben dargestellte, aufklärerische Einsicht und Absicht, Vernunft und Sinnlichkeit als Möglichkeiten der Auseinandersetzung zu reintegrieren, kippt hier in eine Emotionologie fragwürdiger Art: „Es geht nicht nur um das intentionale Bewusstsein, sondern um das phänomenale Bewusstsein [...]. Letzteres richtet eben nicht seinen Verstand ganz aufmerksam auf ein interessantes Ausstellungsstück aus, es verweilt und verfährt im Raum und erfährt den unreflektierten Gesamteindruck.“²⁰ Wer dieser vernunftpessimistischen Ganzheitshuberei in die Quere zu kommen droht, wird kurzerhand umgedreht. So muss ausgerechnet Walter Benjamin als Referent dieser Selbsterfahrungs-Museologie herhalten:

Die Nachfrage nach guten Ausstellungen in einer durch digitale Medien übersättigten Gesellschaft steigt. Diese Nachfrage ist auf der einen Seite in dem Mangel an haptisch begreifbarer Vermittlung und an authentischem Erleben von originalen Objekten in nicht-virtuellen Räumen begründet und auf der anderen Seite in dem Bedürfnis, dabei gewesen zu sein. Ausstellungsbesuche können diesen Bedarf in hohem Maße erfüllen, insofern ist auch der im Museumswesen viel zitierte Begriff von Walter Benjamin der *Aura* „als einmalige Erscheinung einer Ferne, so nah sie sein mag“ zu verstehen. Sich selbst nämlich in einer Ausstellung als authentisch zu erleben. Ausstellungsbesuche haben als Erfahrung von Echtheit und Gewissheit das Potenzial der Selbsterfahrung, weil Erlebnisse in der Gesamtheit der Sinneswahrnehmungen stattfinden.²¹

unter: <http://www2.le.ac.uk/departments/museumstudies/museumssociety/volumes/volume-11-2013> (Zugriff: 9.5.2014).

- 19 Gerhard Kilger: Szenographie – Entwicklungen seit den 1970er Jahren. In: Graf, Rodekamp (wie Anm. 6), S. 155–162, hier S. 157; dort (S. 158) auch das folgende Zitat im Text. Die Kritik bezieht sich auf die EXPO 2000; vgl. dazu die ethnografischen Einsichten bei Alexa Färber: *Weltausstellung als Wissensmodus. Ethnographie einer Repräsentationsarbeit* (= Forum Europäische Ethnologie, Bd. 5), Münster 2006. Kilgers Beitrag dient hier als Exempel eines spezifischen Verständnisses von Szenografie; der hier zitierte Text von ihm ist mehrfach wortgleich oder in geringen Variationen publiziert (u.a.: Gerhard Kilger: Raumbildung und Publikumerwartung. In: Ders. (Hg.): *Szenografie in Ausstellungen und Museen V. Raum und Wahrnehmung. Bewegte Räume*. Essen 2011, S. 110–115; Ders.: *Inzwischen – 30 Jahre Szenografie*. In: Ders. (Hg.): *Szenografie in Ausstellungen und Museen VI. Zwischenräume – Wandel und Übergang. Aussichten – zur Öffnung des Unverhofften*. Essen 2014, S. 120–129.)
- 20 Kilger (wie Anm. 19), S. 160.
- 21 Ebd., S. 160 f.

Die unter programmatischem Ausschluss des Rationalen evozierten „Erlebnisse“ seien etwa „Sympathie, [...] Empathie oder [...] Identität“²². „Die Präsentationen sollen in Erstaunen versetzen, der Ausstellungsbesuch soll das Erlebnis und die Selbsterfahrung des ‚Dabei-Gewesen-Seins‘, des ‚Berührt-Seins‘, des ‚Ergriffen-Seins‘ [...] zum Ereignis werden lassen.“²³

Als Einfallstor der Präsentation ins Subjekt denkt sich diese Szenografie beim Publikum einen nur affektiven ersten Moment einer Erfahrung im Allgemeinen und einer Raumerfahrung im Besonderen, der von Reflexion noch nicht kontaminiert ist.²⁴

Nun ist dieses Verständnis von Szenografie kein allgemeines, sondern ein spezifisches – allerdings ein herausgehobenes und wirkmächtiges: Es trägt bei zum „Ende des Deutungsmonopols der sammlungsbezogenen Disziplinen Kunstgeschichte oder Volkskunde (Sachkulturforschung) im Museum“²⁵. Damit es nicht missverstanden wird: Problematisch ist an dieser Entwicklung nicht, dass Ausstellungen attraktiv sein sollen, oder dass sich das Publikum im Museum unterhält und amüsiert. Problematisch und auch erstaunlich ist allerdings, dass mit der Szenografie eine Programmatik des Zeigens mobilisiert wird, die eine romantische Reduktion des Subjekts auf Erlebnis, Authentizität, Identität, intensivierte Innerlichkeit und Selbsterfahrung zum Ziel hat.²⁶ Hier wird ein eingeschränkter Gefühlsbegriff mobilisiert und positiviert, der Dichotomien von rationaler Reflexion versus Ergriffensein, von überlegter Auseinandersetzung versus dem „ganz emotionalen“ „Bruchteil einer Sekunde“, durch den „Aufmerksamkeit (erreicht)“ werde,²⁷ wieder ins Recht setzt und in konventioneller Reihenfolge imaginiert – zuerst komme die Emotion, dann der Verstand. Auch die Sekundenlehre ist ein übliches Element dieser Spontantheorie der Aufmerksamkeit:

22 Kilger (wie Anm. 19), S. 159. Zur Aufklärung dieser kulturpessimistisch verwirrten Benjamin-Deutung empfiehlt sich das Kapitel „Aura – ,choque“ bei Schober (wie Anm. 6), S. 74–77; zur Frage, in welcher zeit- und kulturhistorischen Situation der von Kilger genannte Wunsch, „sich selbst als authentisch zu erleben“, ein plausibles und politisch breit überzeugendes Argument werden konnte: Sven Reichardt: Authentizität und Gemeinschaft. Linksalternatives Leben in den siebziger und frühen achtziger Jahren. Frankfurt a.M. 2014.

23 Kilger (wie Anm. 19), S. 161.

24 Kilger (wie Anm. 19), S. 162.

25 Thiemeyer (wie Anm. 6), S. 213.

26 Als kritische und relativierende fachwissenschaftliche Position dagegen siehe Vogel (wie Anm. 6), S. 394; markant hier (S. 396 u. S. 398 f.) auch der Unterschied in der Beschreibung des Publikums für die „Ausstellungen neuen Typs“: „offen“ und „kritisch“ statt, wie bei Kilger, authentizitätssuchend und selbsterfahrungsorientiert.

27 Kilger (wie Anm. 19), S. 162 (dort auch das folgende Zitat im Text).

Der erste Eindruck findet nur einen Bruchteil einer Sekunde statt, in welcher ein Innenraum betreten wird oder der Augenblick ein Schaufenster streift. Es sind ganz emotional wirkende Kriterien des Raumcharakters oder anderer Signalwirkungen, die es schaffen, Aufmerksamkeit zu erreichen. Ungefähr zwei bis drei Sekunden – die Zeit eines sogenannten „Gegenwart-Fensters“ – sind dann bestimmend, ob über eine erzeugte Aufmerksamkeit eine kognitive Neugier geschaffen wird, sich nämlich auf diesen Eindruck einzulassen. [...] Nur dann nämlich, wenn es [die Erwartungshaltung, Anm. d. Verf.] durchbrochen ist, wird auch die dritte zeitliche Phase der Vermittlungspyramide eintreten, in der sich das Publikum tatsächlich [...] den Inhalten und eigentlichen Vermittlungszielen widmet.

Es ist nicht einfach, dieses Konzept von Ausstellungsbesuch als unvermittelte, affektive Überwältigung und emotionale Betroffenheit zu kritisieren, ohne in falsche Dichotomien von Lernen versus Amüsieren oder von Bildung versus Unterhaltung zurückzufallen. In jedem Fall aber bedarf dieses Suspendieren der Vernunft der Kritik. Die Argumente dafür liegen, wie oben dargestellt, auch in der (volkskundlichen) Museologie gerade deshalb bereit, weil diese einen reflektierten Begriff von Sinnlichkeit und Emotion konzipierte und das mit dem Wissen um die Geschichte und Problematik von romantisch-affektologischen Sackgassen und Gefahren verbunden hatte.²⁸

Autoethnografie: la recherche, c'est moi

Dass jede Wissenschaft ihre Beobachtungen am Beobachter macht, ist schon vor langer Zeit festgestellt worden. Es lohnt sich, daran zu erinnern, dass Georges Devereux bei seiner Theoretisierung von qualitativen Daten im Programm der Ethnopsychanalyse nicht primär die Einsichten der Psychoanalyse nannte, sondern diejenigen der Physik: Noch radikaler als Freud, so Devereux, habe nach Newton Albert Einstein klar gemacht, „daß wir Ereignisse nur ‚am‘ Beobachter beobachten können“.²⁹ Bekanntler als diese beunruhigende Einsicht sind die vielfältigen Formen ihrer Abwehr: Diskursive Aufspaltungen in objektive, quantifizierende Naturwissenschaften und subjektive, qualitative Deutungsdisziplinen, Dichotomien von harten versus weichen Forschungsgegenständen oder Erkenntnissen, Kausalität versus Interpretation als Methode und Ergebnis der Forschung. Wenn wissenschaftshistorische Kenntnis fehlt, kann die Verwendung qualitativer Methoden als Befreiung von einer Übermacht objektivis-

²⁸ Dazu bereits Schober (wie Anm. 6), S. 28–30, S. 90–92.

²⁹ Georges Devereux: *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*. Aus dem Englischen von Caroline Neubaur u. Karin Kersten. Frankfurt a.M. 1973, S. 17. (Engl. Orig. *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences*. Paris 1967.)

tisch-positivistischer Verfahren humanistisch legitimiert werden. Eine solche Argumentation findet sich im Feld der Autoethnografie, einer neuerdings auch in der Volkskunde diskutierten Forschungs- und Darstellungsmethode.³⁰ Deren Geschichte wird als eine der Abdrängung behauptet.³¹ Im Folgenden soll der unter Autoethnografie mobilisierte Subjekt- und Emotionsbegriff genauer betrachtet werden.

Was ist Autoethnografie? Autoethnografie ist als Name für eine Methode der Gewinnung und Darstellung von Daten seit etwa fünfzehn Jahren in Verwendung. Dabei wird auf ein weiter zurückreichendes Feld qualitativer Methodologie verwiesen, das Norman K. Denzin aus der US-amerikanischen Soziologie als „interpretativen Interaktionismus“ entwickelt hat – eine „synthesis of symbolic interactionism, hermeneutics and ethnography“.³² Es handelt sich um eine der unbedingten Anwendung und einer totalen Verständlichkeit verpflichtete wissenschaftliche Position: „However, the interpretation that researchers develop about their subjects’ lives must be understandable to the subjects. If they are not, they are unacceptable.“³³ Diese Dreingabe jeder Differenz und Diskussion – alle Interpretationen sollen allen verständlich sein – ist wiederum verknüpft mit einer emphatischen Variante des Anliegens, Gesellschaft zu verändern. Die Autoethnografie greift Denzins Position auf und führt sie weiter: „Autoethnography is an approach to research and writing that seeks to describe and systematically analyze (graphy) personal experience (auto) in order to understand cultural experience (ethno)“.³⁴ Das wirft für eine kulturtheoretisch informierte Forschung Fragen auf: Zum Kulturbegriff, zum Begriff der *Person* und der *Erfahrung*. Plausibilisiert wird diese Apotheose des erforschten Subjekts wie des forschenden Subjekts mit dem Verweis auf die in der Writing-Culture-Debatte formulierte Wissenschaftskritik: Die Autoethnografie wende sich gegen „canonical ways of doing research and representing others“; die Methodziele im Unterschied dazu auf „political, socially-just and socially-conscious (re-

30 Johanna Stadlbauer, Andrea Ploder: Autoethnographie und Volkskunde? Zur Relevanz wissenschaftlicher Selbsterzählungen für die volkskundlich-kulturanthropologische Forschungspraxis. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 116, 2013, H. 3/4, S. 373–404; Brigitte Bönisch-Brednich: Autoethnografie. Neue Ansätze in kulturanthropologischer Forschung. In: Zeitschrift für Volkskunde 108, 2012, H. 1, S. 47–63; Billy Ehn: Doing-It-Yourself. Autoethnography of Manual Work. In: Ethnologia Europaea. Journal of European Ethnology 41, 2011, H. 1, S. 53–63.

31 Bönisch-Brednich (wie Anm. 30); Stadlbauer, Ploder (wie Anm. 30), S. 403 f.

32 Henning Salling Olesen: Review: Norman K. Denzin (2002). Interpretive Interactionism. In: Form: Qualitative Social Research 3, 2002, No. 4, o.S.

33 Norman K. Denzin: Interpretive Interactionism. London 2002, S. 84, zit. nach Salling Olesen (wie Anm. 32), S. 15.

34 Carolyn Ellis, Tony E. Adams, Arthur P. Bochner: Autoethnography. An Overview. In: Forum Qualitative Sozialforschung 12, 2011, H. 1, Art. 10, o.S. (dort auch die folgenden Zitate im Text).

search)“.³⁵ Die Vertreter/innen setzen die Aufmerksamkeit für Subjektivität in der Wissenschaft sehr spät, nämlich in den 1980er-Jahren („postmodernism“) an, die Bezugspunkte für diese Verortung sind neben der Kuhn'schen Wissenschaftstheorie bzw. -philosophie eine Mischung aus poststrukturalistischen Positionen: J. Derridas *L'écriture et la différence* (1967, engl. 1978), J.-F. Lyotards *La condition postmoderne* (1979, engl. 1984), Beiträge von R. Barthes, M. de Certeau *L'invention du quotidien* (1974, engl. 1984) und neopragmatische Philosophie (R. Rorty).

Als zentrales Datenmaterial, als Quelle der Autoethnografie fungieren „personal epiphanies“, wörtlich: persönliche Offenbarungen oder Einsichten (auch dieser Begriff geht auf Denzin zurück). Diese „persönlichen Offenbarungen“ nun sollen nicht untersucht werden: Sie fungieren nicht als *Mittel* der Datengenerierung, sondern sie werden als Methode allein deshalb instituiert, weil sie persönlich sind. Die Autoethnografin will ganz sie selbst sein dürfen, zudem sollen alle Grenzen und Differenzen zwischen Forschung und Untersuchungsgegenstand eingerissen werden – Einigkeit mit den erforschten Menschen ist notwendig, sonst sind die Deutungen, wie oben zitiert, „unacceptable“. Die Autoethnografie ist unter den qualitativen Methoden diejenige, die das Objekt für das Subjekt dran gibt, das ist ihre Form der Abwehr der „angsterregenden Überschneidung von Objekt und Beobachter“³⁶. Damit unterscheidet sie sich eindeutig – wenn auch ohne Auseinandersetzung mit diesem – vom Feld der psychoanalytisch informierten qualitativen Verfahren, die ihre Daten durch Konfrontation, Verbindung, Bezugnahme, Relationierung generieren, weil sie kein statisches, identitäres, abgeschlossenes Konzept des Individuums haben, sondern Prozesse, Widersprüche, Konflikte, Grenzen und Differenzen zentral mit in den Blick nehmen und eine Einigkeit von Forschenden und Beforschten nicht zum Gütekriterium für Deutungen machen.³⁷ Diese wissenschaftliche Inaugurierung von Einigkeit – „acceptable interpretation“ (Denzin) – indiziert Identifikation als Form der Abwehr. Das zeigt sich auch an den bevorzugten Themen und Gruppen der autoethnografischen Schule: Personen, die von den Forschenden als „Opfer“ oder „Überlebende“ (meist: des Holocaust, eines sexuellen Missbrauchs, aber auch des ‚Neoliberalismus‘) klassifiziert werden können.³⁸ Hier verfügt die Volkskunde doch über einen viel weiteren Horizont und

35 Ellis u.a. (wie Anm. 34), S. 1.

36 Devereux (wie Anm. 29), S. 17.

37 Z.B. bei Henning Salling Olesen, Kirsten Weber: Socialization, Language, and Scenic Understanding. Alfred Lorenzer's Contribution to a Psycho-societal Methodology. In: Forum Qualitative Sozialforschung 13, 2012, No. 3, o.S.

38 Auf dieses Forschungsprofil hat in der Volkskunde Nikola Langreiter in einem Tagungsbericht kritisch hingewiesen: Nikola Langreiter: Texts of Testimony. Autobiography, Life-Story – Narratives and the Public Sphere. 23.–25.8.2001, Research Centre for Literature and Cultural History, Liverpool. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 105, 2002, H. 1, S. 56–60, hier S. 57.

über ein komplexeres Verständnis der Forschungsbeziehung und der Untersuchungsgegenstände, das vor allem in der Ethnografie des Nationalsozialismus, in der Frauen- und Geschlechterforschung, in der Arbeitskulturenforschung, aber auch in der Auseinandersetzung mit dem Konzept *Intersektionalität* erarbeitet wurde – simple Parteinahmen oder gar der Wunsch, mit den Beforschten einig zu werden, wurden hier entschieden, theoretisch informiert und empirisch fundiert problematisiert. Solche Einsichten stehen der Forderung der autoethnografischen Schule, die „Verständlichkeit“ und „Akzeptabilität“ der Forschungsergebnisse für die Beforschten zum Qualitätsausweis qualitativer Forschung zu machen, entgegen: „the strong linking with the individual horizon of meaning may not carry. The possibility of such a far reaching differentiation or alienation in a complex society making phenomena not immediately understandable, is ruled out as a scientific question if it is not transparent within the individual horizon.“³⁹ Die erfahrene „Offenbarung“ soll dann in „accessible texts [...] to reach wider and more diverse mass audiences that traditional research usually disregards“ autoethnografisch publiziert werden.⁴⁰ Hier wird das Ideal der differenzlosen, unmittelbaren Zugänglichkeit (des Anderen, eines Textes) anti-intellektuelles Programm: Wenn die Wissenschaft „accessible“ schreibt, dann können alle alles „verstehen“, und das führt zu „a move that can make personal and social change possible for more people“. Gefühle und Identifizierung mit dem Anderen sollen theoretisches Denken garantieren: „Je stärker der Text zu berühren vermag und je besser die LeserInnen mit ihrer eigenen Geschichte oder ihren Forschungserfahrungen an das Erzählte anschließen können, desto stärker ist der theoriegenerierende Effekt der Lektüre.“⁴¹ Gesellschaftliche Ordnung und gesellschaftliche Veränderung sowie Denken überhaupt erscheinen hier als Problem mehr emotional zugänglicher Information. Die theoretische Naivität eines solchen Konzepts und die Unfähigkeit dieser Ethnografie, Subjekte wie Gesellschaft nicht holistisch und identitär, sondern als Felder von Kräften, Beziehungen, Interessen und Konflikten zu untersuchen, die manchmal an gar nichts „angeschlossen“ werden können oder wollen, sind offensichtlich.

Die Autoethnografie ontologisiert das Subjekt auf eine sehr konventionelle Weise: Die durchaus notwendige Kritik an positivistischen Objektivitätsbegriffen ist hier gekippt in eine Negierung aller Erkenntnisgegenstände, die Nicht-Ich und Nicht-Alle in vielerlei Hinsicht sein könnten – das würde die Illusion eines unvermittelten Kontaktes mit sich selbst wie mit anderen nur stören. Positivistische Objektivitätsbehauptungen kann die Autoethnografie nicht wirklich herausfordern, weil sie die doch nur ersetzt durch einen Positivismus der

39 Salling Olesen (wie Anm. 32), S. 16.

40 Ellis u.a. (wie Anm. 34), S. 14 (dort auch das folgende Zitat im Text).

41 Stadlbauer, Ploder (wie Anm. 30), S. 387.

1. Person Singular, einer Person, die überdies nicht nachgedacht, sondern eben eine „Offenbarung“ erfahren hat. Eine solche Positivismus-Kritik kann den von ihr vage genannten „canonical ways of doing research“ nichts anhaben, weil sie objektivistische Postulate ins Gegenteil subjektivistischer „Offenbarungen“ verkehrt. Die Autoethnografie meint, dass Aufmerksamkeit für Subjektivität und qualitative Zugänge per se dissident und wesentlich kritisch seien, weil sie unterdrückt und marginalisiert würden.⁴²

Solche eindeutigen Selbst-Positionierungen als ‚kritisch‘ sind aber nur möglich, wenn man auf jede wissenschaftshistorische und wissenshistorische Einordnung verzichtet:

Hinzu kommt, daß ‚Empathie‘ auch in der mit Menschen befaßten Anthropologie Ergebnisse produziert, die Bestandteil eines sehr gemischten Erbes ist [sic!], welches Universalisierung, Identifikation und Leugnung der Differenz einschließt, da der ‚Andere‘ in die Erklärungsstrategien des Autors verinnahmt wird. Empathie gehört zum wissenschaftlichen Handwerkszeug des Westens, sie wird in einem fortwährenden produktiven Spannungsverhältnis zu ihrem Zwilling gehalten: der Objektivität. Empathie wird mit dunkel, verdeckt oder implizit verbunden, Objektivität hingegen verbunden mit hell, anerkannt oder explizit. Aber beide prägen einander in der Geschichte der modernen westlichen Wissenschaft [...].⁴³

Gerade für die Anthropologien deutscher Tradition, in denen auch die Volkskunde anzusiedeln ist, ist die problematische Karriere von *Empathie* und *Ein-*

42 Mit diesem Argument wird die Autoethnografie gelegentlich pauschal unter „kritische Methoden“ eingereiht, etwa bei Rainer Winter: Ein Plädoyer für kritische Perspektiven in der qualitativen Forschung. In: Forum Qualitative Sozialforschung 12, 2011, No. 1, S. 1–28. Siehe dazu auch: Ders., Elisabeth Niederer (Hg.): Ethnographie, Kino und Interpretation – die performative Wende der Sozialwissenschaften. Der Norman K. Denzin-Reader. Bielefeld 2008. Diese emphatische Begrüßung des autoethnografischen Subjektivismus kann als Feldeffekt der akademischen Soziologie verstanden werden, als einer der Fälle eines „Ausbruch[s] von Narzißmus nach langen Jahren positivistischer Verdrängung“ (Pierre Bourdieu: Narzißtische Reflexivität und wissenschaftliche Reflexivität. In: Eberhard Berg, Martin Fuchs (Hg.): Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation. Frankfurt a.M. 1993, S. 365–374, hier S. 366). Ein Feldeffekt der Soziologie, weil diese – wie manche psychologische Schulen – besonders emsig „mehr und mehr Filter – Tests, Interviews, technische Errungenschaften und andere heuristische Kunstgriffe“ erfunden hatte (Devereux (wie Anm. 29, S. 18), um Subjektivität aus der Datenerhebung zu eliminieren.

43 Donna Haraway: Primatologie ist Politik mit anderen Mitteln. In: Barbara Orland, Elvira Scheich (Hg.): Das Geschlecht der Natur. Feministische Beiträge zur Geschichte und Theorie der Naturwissenschaften. Frankfurt a.M. 1995, S. 136–198, hier S. 177. Haraway erläutert das auf der Grundlage ihrer Studie zur Primatenforschung. Die von ihr beschriebene Dynamik findet sich aber auch in den *humanities*, zu einer ähnlich simplifizierenden Dichotomie von qualitativ-deutend-subjektiv und quantitativ-zählend-objektiv in Carlo Ginzburgs *microstoria* siehe Timm (wie Anm. 16), S. 55 f.

föhlung schon vor langer Zeit kritisch aufgewiesen worden: „We must add the somewhat successful attempt, on the part of the academic ethnologist to enter into a sympathetic rapport with the cultures they are describing, an attempt which generally ended in either sentimentalism or extreme subjectivism.“⁴⁴ In den anthropologischen Disziplinen im Allgemeinen und in der deutschen Volkskunde im Besonderen hat dieser auf Herder zurückgehende holistische Kulturbegriff eine Spur hinterlassen, zu deren Merkmalen auch die Ontologisierung des Fühlens gehört und die nach wie vor der Kritik bedarf:⁴⁵

Johann Gottfried Herder hatte darum den anticartesischen Doppelausruf geprägt: „Ich fühle mich! Ich bin!“ Absichtsvoll vermeidet Herder das logische Folgerungsverhältnis („also bin ich“, „ergo sum“). Vielmehr setzt er zwei jubulatorische Ausrufe hintereinander. Aufschlußreich ist auch, daß Herder nicht sagt: ‚ich fühle (Angst oder Freude)‘, sondern das Fühlen absolut setzt. Und ihm folgt das ‚Sein des Ich‘ weder temporal noch konsekutiv. Sondern man sollte sagen: das ‚Ich bin‘ entspringt dem Fühlen unmittelbar und selbstevident, als Absolutum – oder eben als Ausruf, als Jubel. Im Fühlen, so legt Herder nahe, sind wir uns ursprünglich als seiend inne. Am ehesten könnte man sagen: ‚Indem ich fühle, bin ich‘; oder schlicht: ich bin fühlend, und darin seiend. Ich bin primär ein fühlendes Lebewesen. Die Parataxe der beiden Ausrufe ist der unlöslichen Synchronizität von Fühlen und Sein geschuldet. Denken ist dafür nicht erforderlich.⁴⁶

Das zentrale Problem des autoethnografischen Programms ist die methodisch und analytisch ahistorische Positionierung von *Emotion* als exklusiven Zugang zum Menschen schlechthin.⁴⁷ Das resultiert daraus, dass die Autoethnografie

- 44 Paul Radin: *The Method and Theory of Ethnology. An Essay in Criticism*. New York 1966 (Erstausgabe 1933), S. 72, zit. nach: Fritz W. Kramer: *Einföhlung. Überlegungen zur Geschichte der Ethnologie im präfaschistischen Deutschland*. In: Ders.: *Schriften zur Ethnologie*. Frankfurt a.M. 2005, S. 9–26, hier S. 11. Aus der historisch-epistemologischen Emotionsforschung dazu Susan Lanzoni: *Introduction: Emotion and the Sciences. Varieties of Empathy in Science, Art, and History*. In: *Science in Context* 25, 2012, No. 3, S. 287–300.
- 45 Renate Schlesier: *Anthropologie und Kulturwissenschaft in Deutschland vor dem Ersten Weltkrieg*. In: Christoph König, Eberhard Lämmert (Hg.): *Konkurrenten in der Fakultät. Kultur, Wissen und Universität um 1900*. Frankfurt a.M. 1999, S. 219–231, hier S. 219 f., S. 225 f.; zu Herders Kulturbegriff und dessen Relevanz für die Volks- und Kulturbodenforschung und die Volkskunde ab den 1920er-Jahren: Michael Fahlbusch: *„Wo der deutsche ... ist, ist Deutschland!“ Die Stiftung für Deutsche Volks- und Kulturbodenforschung in Leipzig 1920–1933* (= *Abhandlungen zur Geschichte der Geowissenschaften und Religion/Umwelt-Forschung*, Beiheft 6). Bochum 1994, S. 5–16, sowie Kramer (wie Anm. 44), *passim*.
- 46 Hartmut Böhme: *Leibliche und kulturelle Codierungen der Angst*. In: ZDF-Nachtstudio (Hg.): *Große Geföhle. Bausteine menschlichen Verhaltens*. Frankfurt a.M. 2000, S. 214–240, hier S. 214.
- 47 Genau genommen: von als „extreme“ formulierten Emotionen, nämlich „traumatisches Erleben“; siehe dazu den kritischen Hinweis bei Langreiter (wie Anm. 38), S. 57.

auf einer geschichts- und gesellschaftsblinden Psychologie fußt. Das en détail zu beschreiben, wird einmal Aufgabe einer Methodengeschichte der Ethnografie sein, hier lediglich einige Hinweise: Die fachliche Referenz von Carolyn Ellis und Arthur P. Bochner ist ein sehr spezielles akademisches Segment der US-amerikanischen Psychologie, nämlich die *repressed-* bzw. *recovered-memory*-Schule der Psychiatrie und Psychotherapie. Deren ontologisierender Gefühls- und Trauma-Begriff hat eine komplexe Geschichte seit dem 19. Jahrhundert, er wurde wissenschaftlich und alltäglich international popularisiert durch die Harvard-Psychiaterin Judith Herman.⁴⁸ Diese Konzepte wie die dabei mobilisierten Gefühls- und Affektbegriffe sind von der Historischen Epistemologie und von der diskursanalytisch informierten Medizingeschichte gut untersucht worden;⁴⁹ auch auf die problematische Universalisierung dieser Emotionsanthropologie wurde hingewiesen,⁵⁰ und nicht zuletzt hat die Mobilisierung dieser Trauma- und Emotionslehre durch identitär-feministische Fraktionen in Gerichtsverfahren insbesondere in den USA, in Großbritannien und in Australien Frauen auf eine problematische Art und Weise als Rechts-Subjekte essentialisiert.⁵¹ Die ethnografisch als Methode vorgeschlagene „Offenbarung“ ist das diskursive Komplement eines fragwürdigen, essentialistischen Trauma-Begriffs. Für eine Kulturanalyse, die auf gesellschaftstheoretische und sozialhistorische Informationen nicht verzichten will, ist die mit diesen Trauma- und Emotionskonzepten einhergehende Isolierung psychischer Prozesse von ge-

- 48 Judith Herman: *Trauma and Recovery. The Aftermath of Violence from Domestic Abuse to Political Terror*. New York 1992, dt.: *Die Narben der Gewalt. Traumatische Erfahrungen verstehen und überwinden*. München 1993, sowie aktuell Paderborn 2010. Zur Historisierung von Judith Hermans älterem Werk *Father-Daughter Incest* (1981) siehe David W. Sabean: *Inzestdiskurse vom Barock bis zur Romantik*. In: *L'Homme. Europäische Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft* 13, 2002, H. 1, S. 7–28.
- 49 Allan Young: *Harmony of Illusions. Inventing Posttraumatic Stress Disorder*. Princeton 1995; Ruth Leys: *Trauma. A Genealogy*. Chicago, London 2000; Ruth Kloocke u.a.: *Psychische Ereignisse – organische Interpretationen: Traumakonzepte in der deutschen Psychiatrie seit 1889*. In: *Gesnerus* 67, 2010, S. 73–97; zeithistorisch zur BRD: Svenja Goltermann: *Die Gesellschaft der Überlebenden. Deutsche Kriegsheimkehrer und ihre Gewalterfahrungen im Zweiten Weltkrieg*. München 2009.
- 50 Medico International e.V. (Hg.): *Schnelle Eingreiftruppe „Seele“: auf dem Weg in die therapeutische Weltgesellschaft. Texte für kritische „Trauma-Arbeit“*. Frankfurt a.M. 1997; Patrick Bracken: *Trauma. Culture, Meaning and Philosophy*. London, Philadelphia 2002.
- 51 Jeannie Suk: *The Trajectory of Trauma. Bodies and Minds of Abortion Discourse*. In: *Columbia Law Review* 110, 2010, No. 5, S. 1193–1252, hier S. 1251 f.: Eine in dieser Weise genealogisch-diskursanalytische Perspektive zeigt erneut, dass die mit Affekttheorien oft einhergehenden Unterdrückungs- und Marginalisierungsbehauptungen der Grundlage entbehren: „The feminist reception of trauma theory has had great impact in the law. [...] Applying critical pressure to trauma’s role in the legal construction of women puts into relief the challenge of de-familiarizing a worldview that has come to reside in many desired legal policies and lodge in many legal actors’ assumptions about women. Perhaps confronting the workings of trauma discourse here may produce later realized knowledge – not to say regret – of at least some forms of trauma that the law has received.“

sellschaftlichen, politischen, ökonomischen, historischen Resonanzen von besonderer Bedeutung.⁵² Die im Namen der Autoethnografie emphatisch formulierten Forschungsziele „social change“ oder „Verbesserung gesellschaftlicher Problemlagen“⁵³ stehen in einem merkwürdigen Spannungsverhältnis zu ihrer Akzeptanz einer von Gesellschaft und Geschichte absehbenden Theoretisierung des Subjekts und seiner persönlichen emotionalen „Offenbarungen“, die durch Vernunft nicht gestört werden sollen und bei deren Betrachtung historische Analysen außen vor bleiben. Das resultiert daraus, dass die autoethnografische Schule nicht aus einem historisch-kulturwissenschaftlich informierten Kontext heraus argumentiert, sondern sich in einem empirisch und theoretisch sehr engen Feld humanistisch-sozialkonstruktivistischer Beziehungsbetrachtung bewegt.

Emotional turn?

Die hier formulierte knappe Zusammenfassung je spezifischer Konzepte von *Szenografie* und *Autoethnografie* sollte zeigen, dass damit ein Typus von Emotion konzipiert wird, der als *Affekt* schon eine lange Geschichte hat: *Emotion/Affekt* wird *Reflexion* und *Vernunft* kategorial gegenübergestellt, Emotionen sind tief und authentisch, sie werden sowohl programmatisch als auch ungewollt ontologisiert. Das unterscheidet diese Liebe zum Affekt von der avancierten, kulturwissenschaftlich, diskursanalytisch und sozialhistorisch informierten Emotionsgeschichte, die solche Ordnungsarbeiten doch eher untersuchen als

- 52 Mark S. Micale, Paul Lerner (Hg.): *Traumatic Pasts. History, Psychiatry, and Trauma in the Modern Age, 1870–1930*. Cambridge 2001; ebenso Salling Olesen (wie Anm. 32), S. 14–16, zu Norman K. Denzin; dieser Einwand am Beispiel der argumentativen Mobilisierung klein-familialer *white-middle-class-heterosexual* Lebensformen durch Inzest- und Traumadiskurse in der Sozialarbeit wie in der Sozialforschung seit dem Zweiten Weltkrieg in einer Kombination von sozialhistorischer und diskursanalytischer Argumentation bei Sabean (wie Anm. 48), S. 27 f., u. Deborah Weinstein: *The Pathological Family. Postwar America and the Rise of Family Therapy*. Ithaca, London 2013.
- 53 Ellis u.a. (wie Anm. 34); Stadlbauer, Ploder (wie Anm. 30), S. 399. Ein genauerer Blick auf das von der Autoethnografie angerufene Konzept gesellschaftlicher Veränderung macht skeptisch. Bereits der erste Schritt ins Hinterland dieser Methodenschule führt auf weichen Grund, siehe die Losung des „Taos Institute“: „Creating Promising Futures through Social Construction“, <http://www.taosinstitute.net/> (Zugriff: 26.4.2014) – die Begründer/innen der Autoethnografie, Bochner, Denzin und Ellis, sind Associates dieses weltweit aktiven Instituts; die von ihnen vielfach (auch bei Ellis u.a. (wie Anm. 34)) als wissenschaftliche Referenzen genannten Mary M. u. Kenneth J. Gergen sind Schatzmeisterin und Präsident dieses Instituts, das Therapie und ein schmales Segment sozialwissenschaftlich-konstruktivistischer Forschung in humanistischer Perspektive verbindet. Im (sehr heterogen besetzten) editorial board des Forum *Qualitative Sozialforschung* findet sich das gesamte hier genannte Leitungspersonal des Taos-Instituts: Norman K. Denzin, Mary M. u. Kenneth J. Gergen und Carolyn Ellis. (Alle Gremien bei: www.qualitative-research.net [Zugriff: 26.4.2014].)

betreiben will. Abgesehen davon, dass eine differenzierte Wissens- und Wissenschaftsgeschichte mit einer *turnology* nicht zu haben ist, geht es hier weniger um einen *emotional* als um einen *ontological turn*. Das haben Marie-Luise Angerer und Clare Hemmings medien-, kultur- und subjekttheoretisch erarbeitet: Beide setzen sich mit einer Inthronisierung des Affektiven in der Theoriebildung wie in der kulturellen Produktion auseinander.⁵⁴ Angerer untersucht unter anderem das von Brian Massumi unter dem Titel *Ontomacht* formulierte Konzept einer Medienanalyse und politischen Philosophie, die unter Berufung auf Gilles Deleuze postuliert, dass es eine „direct perception“ gebe, „eine amediale, asymbolische Wahrnehmung“⁵⁵: „Ich denke nicht, dass affektive Intensität natürlicher ist als die Fähigkeit, zurückzutreten und etwas zu reflektieren, oder die Fähigkeit, etwas in Sprache festzuhalten. Aber ich vermute, sie könnte als ursprünglicher bezeichnet werden, da sie direkter ist. Man braucht kein ‚Vermittlungskonzept‘, um darüber zu sprechen.“⁵⁶ Angerer zeigt auf, wie mit solchen Konzepten eine „Wahrheit des Affektiven“ ins Recht gesetzt werden soll, wodurch Sprache (psychoanalytisch gedacht: Sexualität bzw. Begehren mithin) und damit Potenziale der Bezugnahme und Verhandlung suspendiert werden, denn diesem Konzept von Emotion als *Affekt* „fehlt diese Handlungsspanne, wodurch er immer nur in einer körperlichen Reiz-Reaktionsbeziehung verharren kann“: „Über das Affektive wird [...] eine ungetrübte, ungespaltene Beziehung zwischen dem Ich und der Welt suggeriert.“⁵⁷ Auch Clare Hemmings rekonstruiert in ihrer Kritik die Idealisierung des Affekts als Entwicklung aus Gilles Deleuzes und Félix Guattaris romantischer Revolte gegen die Repräsentation im Allgemeinen und die Sprache im Besonderen. Sie weist auf, wie die *affect theorists* eine Autonomisierung und Ontologisierung des Affektiven vortreiben:⁵⁸ „For both authors it is affect’s difference from social structures that means it possesses, in itself, the capacity to restructure social meaning.“⁵⁹ In der Tat geht Massumi von einer „autonomy of affect“ aus, und die so postulierte Autonomie garantiert ihm das Potenzial für Widerstand und Aufbegehren.⁶⁰ Auf diese Weise wird die Utopie von Emanzipation und Veränderung ersetzt

54 Clare Hemmings: *Invoking Affect*. In: *Cultural Studies* 19, 2005, No. 5, S. 548–567; Angerer (wie Anm. 1).

55 Marie-Luise Angerer: „The skin is faster than the word.“ Kommentar zu Brian Massumis erstmals in Deutsch vorliegender Aufsatz- und Interviewsammlung: Brian Massumi, *Ontomacht*. Kunst, Affekt und das Ereignis des Politischen, Berlin (Merve) 2010, Online unter: <http://www.zfmedienwissenschaft.de/online/buchbesprechung/the-skin-is-faster-than-the-word> (Zugriff: 7.5.2014), S. 2.

56 Massumi (wie Anm. 55), S. 30.

57 Angerer (wie Anm. 1), S. 8, S. 13, S. 61.

58 Hemmings (wie Anm. 54). Neben Massumis Position erörtert sie v.a. Eve Kosofsky Sedgwick: *Touching Feeling. Affect, Pedagogy, Performativity*. Durham 2003.

59 Hemmings (wie Anm. 54), S. 550.

60 Brian Massumi: *The Autonomy of Affect*. In: Paul Patton (Hg.): *Deleuze. A Critical Reader*. Oxford 1996, S. 217–239.

und abgesichert durch eine Ontologie der Revolte, und deshalb heißt das Buch, mit dem Massumi den Affekt zum politischen Genossen machen will: *Onto-macht*.⁶¹ Der Affekt wird hier als ein Modus des Nirgendwo, des Noch-Nicht (im Subjekt bzw. von „Leben“ schlechthin) konzipiert, oder, wie Gilles Deleuze und Félix Guattari das im *Anti-Ödipus* definiert haben: die Wunschmaschine arbeitet „vor jeder Aktualisierung“: „Unseres Erachtens gibt es eine Wunschproduktion, die vor jeder Aktualisierung in der familialen Teilung der Geschlechter und Personen und der gesellschaftlichen Teilung der Arbeit die verschiedenen Formen der Lustproduktion und die zu ihrer Unterdrückung errichteten Strukturen besetzt.“⁶² Geschlecht, das bürgerliche Individuum und Lohnarbeit, das sind die von Deleuze und Guattari hier als empirische Fälle genannten „Aktualisierungen“, gegen die sie sich mit ihrem Affektkonzept verwahren. Das Subjekt artikuliert und ordnet sich hier nicht durch die Situierung seines Begehrens in einem Anderen/in etwas anderem und die dadurch in Gang kommenden Verkettungen und Repräsentationen (das ist Freuds bzw. Lacans Konzept des Unbewussten), sondern das Unbewusste entstehe in „Selbsterzeugung [...] in der Koexistenz des Menschen mit der Natur“⁶³. Das von Deleuze und Guattari in den *Tausend Plateaus* präferierte „Tier-Werden“ des Menschen ist die politisch-philosophische Figur und anthropologische Kreatur gewordene Form einer gesellschaftlich unberührten Affektivität, das Tier ist „der Affekt selber und der Trieb in Person“, weil es „nichts repräsentiert“:⁶⁴ emanzipativ deshalb, weil der Signifikant abgeschüttelt werden konnte, genauer: weil es keine Repräsentation darstellt, sondern einen beziehungs- und bezugslosen Ausdruck verkörpert. Deleuze und Guattari treten hier als Tugendwächter einer Unschuld, einer Jungfräulichkeit des Affekts auf. Es spricht aber einiges dafür, Kulturanalyse nicht als Tugendwacht, sondern als *street work* zu betreiben. Man kann von „Aktualisierungen“ ausgehen und mit diesen stets rechnen und sollte diese unermüdlich untersuchen, egal, ob es um Gefühle in der Forschungsbeziehung geht – die sich nicht selbst und selbst noch nichts erklären, oder um das Betrachten einer Ausstellung, deren Inhalte nicht von selbst in die Besuchenden gelangen.

61 Massumi (wie Anm. 55). In zahlreichen, politisch-wissenschaftlichen Schlussfolgerungen aus diesem Theorieangebot tritt der Affekt oder das Affektive die argumentative Nachfolge des revolutionären Subjekts der Geschichte an, siehe z.B. diesen Entwurf: Encarnación Gutiérrez Rodríguez: Politiken der Affekte. Transversale Konvivialität. In: Isabell Lorey u.a. (Hg.): *Inventionen 1. Gemeinsam. Prekär. Potentia. Kon-/Disjunktion. Ereignis. Transversalität. Queere Assemblagen*. Zürich 2011, S. 214–229.

62 Deleuze und Guattari erklären sich. In: Gilles Deleuze: *Die einsame Insel. Texte und Gespräche von 1953 bis 1974*. Frankfurt a.M. 2003, S. 315–337, hier S. 318. Zur Verwendung dieser Position in emergenztheoretischen Zugängen vgl. Timm (wie Anm. 16), S. 64.

63 Gilles Deleuze, Félix Guattari: *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*. Frankfurt a.M. 1977, S. 69; vgl. Timm (wie Anm. 16), S. 64.

64 Gilles Deleuze, Félix Guattari: *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie*. Aus dem Französischen von Gabriele Ricke und Ronald Voullié. Berlin 1992, S. 353.

Die hier formulierte Zusammenschau der *Anrufung* (C. Hemmings) des Affekts – als sichere Bahn zwischen szenografierter Ausstellung und Publikum, als „Offenbarung“ in der qualitativen Forschung – weist die Probleme einer solchen Apotheose der Emotion als Affekt auf. Diskursanalytisch wird deutlich, dass es ein sehr breites, in sich widersprüchliches Spektrum an Idealisierungen, politischen und wissenschaftlichen Mobilisierungen von Emotion als *Affekt* gibt: der humanistische Sozialkonstruktivismus verwissenschaftlichter Therapeutik US-amerikanischer Provenienz und radikale politische Philosophie aus dem französischen Poststrukturalismus als global flottierende Konzepte, aber auch kleinere Mitspieler wie szenografische Vermittlungspostulate mit emotionaler Schlagseite und volkscundliche Verwendungen von Autoethnografie in Forschung und Lehre bringen Emotion als Affekt hervor.

Im Unterschied dazu plädiere ich für eine kritische Theorie des Subjekts – um die identitären Anrufungen der Affektlehre untersuchen zu können, aber auch, um den kaum verhüllten anti-intellektuellen, anti-aufklärerischen Ressentiments gegen *distant theorizing* (C. Ellis) entgegenzutreten. Die historisch-kulturwissenschaftliche Forschung weiß viel über romantische Fluchten in den Affekt und die Innerlichkeit, und auch die Volkskunde ist durch eigene fachgeschichtliche Einsichten – etwa in die manchmal Wissenschaft gewordene Liebe zur Authentizität⁶⁵ – gut gerüstet, um das wackelige wissenschaftliche Fundament der hier besprochenen Konzepte von Szenografie und Autoethnografie leicht zu erkennen. Alles andere wäre: Wissenschaft im Affekt.

65 Regina Bendix: *In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies*. Madison 1997.

Beheimatung – Zur emotionalen Anatomie eines sozialen Vorgangs

Angesichts des ideell in hohem Maße formatierten und bedenklich strapazierten Begriffs *Heimat* und seiner politisch belasteten Kulturgeschichte mutet die Renaissance des Heimatbegriffs in der Gegenwart gleichermaßen erstaunlich wie erklärungsbedürftig an. Außerdem boomt *Heimat* neuerdings wohl stärker als je zuvor als öffentlich vermarktetes Konsumgut. Von diesen ökonomisch funktionalisierten Annoncierungen von Heimat und diesem unterhaltungsindustriell vermittelten Heimatbewusstsein als normierendem gesellschaftlichem Angebot ist kategorisch zu unterscheiden, womit sich der vorliegende Beitrag beschäftigt: das individuell aktiv gewonnene, selbst-bewusste Heimatbewusstsein bzw. sein Gegenteil, die eigenwillige Distanzierung von *Heimat* als Referenzwert individueller Orientierung. Solch ein akteurszentrierter, handlungsorientierter Zugang darf als dem aktuellen Fachverständnis der Europäischen Ethnologie entsprechend gelten. Der ebenso komplexe wie komplex beladene Begriff *Heimat* jedoch erfährt – aus durchaus nachvollziehbaren Gründen – einige Skepsis. Und *Heimat* scheint quer zu liegen zum beobachtbaren Boom von Mobilität und Fluidität im Zuge des *mobility turn*. Dies hat einerseits mit den kulturgeschichtlichen Aufladungen und Zurichtungen des Heimatbegriffs zu tun; und damit, dass ihn seine Alltagssprachliche Verwendung nicht gerade als wissenschaftlichen Terminus empfiehlt. Andererseits hat die Beschäftigung mit Migration und Mobilität seit den 1990er-Jahren auch in der Europäischen Ethnologie einen zentralen Stellenwert bekommen. Angesichts der vor dem Hintergrund von Globalisierung und Spätmoderne hohen Prominenz des *mobility turn* erscheinen das Konzept der Lokalität sowie das Paradigma der Sesshaftigkeit – und mit ihnen die Beschäftigung mit *Heimat* – nicht mehr besonders relevant. Zur ausschließlich positiven Bezugnahme auf Mobilität gesellen sich allerdings mehr und mehr kritische Stimmen sowie Plädoyers für einen Rückbezug auf Lokalität und Verortung.¹

1 Vgl. Doreen Massey: A Global Sense of Place. In: Dies.: Space, Place and Gender. Cambridge, Oxford 1994, S. 146–156; Roland Robertson: Glokalisierung: Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit. In: Ulrich Beck (Hg.): Perspektiven der Weltgesellschaft. Frankfurt a.M. 1998, S. 192–220; Zygmunt Baumann: Flüchtige Moderne. Frankfurt a.M. 2003; Rosi Braidotti: On Becoming Europeans. In: Luisa Passerini u.a. (Hg.): Women Migrants from East to West. Gender, Mobility and Belonging in Contemporary Europe. New York, Oxford 2007, S. 23–45.

Die Erforschung des *place making* im Sinne einer Produktion von Lokalität² sowie von *Beheimatung*³ schließen jedoch an diesen *mobility turn* an – und sie gewinnen zugleich in ihrer produktiven Auseinandersetzung mit Mobilität und Migration Anschluss an die aktuelle Forschung. Können sie doch beispielsweise zeigen, wie global ausgerichtete und pluralisierte Identitätsdiskurse mit einer flexiblen und ironisch gebrochenen Neubelebung des Lokalen bzw. des Nationalen überlappen. *Heimat* und *Beheimatung* bieten in diesem Sinne gerade durch ihre Assemblage von Alltagspraxis, Gefühlslagen und Imaginationen in ihrer Verwobenheit mit Gesellschaftspolitik und ökonomischem Kalkül eine geeignete Perspektive zur kulturwissenschaftlichen Untersuchung des Lebens unter den Bedingungen spätmoderner Gesellschaftsverhältnisse.

Dieses offene, um Integration in die Bedingungen der Gegenwart besorgte Verständnis von *Heimat* und *Beheimatung* hat sich insbesondere seit den 1980er-Jahren ausgebildet.⁴ Die Aufmerksamkeit gilt heute Konzepten, die *Heimat* als dynamisches Produkt aktiver Gestaltung auffassen und im Kontext von moderner Mobilität, Globalisierung und Beschleunigung als spätmoderne Ortsbezogenheit und Verortungsmodus entwerfen. Das Phänomen *Heimat* stellt somit gemäß dieser Auffassung keine objektive oder gar ‚natürliche‘ Sache dar, sondern wird als ein Interpretament verstanden, das individuell im biografischen Verlauf ausgebildet werden *kann* – jedoch nicht *muss*. Und das persönliche Verhältnis zu Heimatbezügen kann sowohl positiv gestimmt als auch negativ konnotiert sein.

Dabei wird *Heimat* vor allem als Sozialkategorie verstanden – und nicht als Ortskategorie. Eine vorsoziale *Heimat* gibt es demnach jenseits von (medien-) gesellschaftlich vermittelten Konsumangeboten nicht. Als ein prozessuales und plurilokales Konzept ist *Beheimatung* gekoppelt an eine sozial orientierte Bedürfnislage. Bei alledem treten zu rationalen Orientierungen und Entscheidungen Emotionen und Sehnsüchte, die von Fall zu Fall durchaus in den Vordergrund rücken können.

Diese Koinzidenz von bewussten Aktionsformen im Sozialraum einerseits und begleitenden Gefühlswelten andererseits wird in der neueren Literatur zum Heimatprozess bislang nur schwach thematisiert. Mein Beitrag möchte

- 2 Arjun Appadurai: The Production of Locality. In: Richard Fardon (Hg.): Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge. London 1995, S. 204–225.
- 3 Beate Binder: Heimat als Begriff der Gegenwartsanalyse? Gefühle der Zugehörigkeit und soziale Imaginationen in der Auseinandersetzung um Einwanderung. In: Zeitschrift für Volkskunde 104, 2008, S. 1–17.
- 4 Zum Folgenden siehe exemplarisch Binder (wie Anm. 3); dies.: Beheimatung statt Heimat. Translokale Perspektiven auf Räume der Zugehörigkeit. In: Manfred Seifert (Hg.): Zwischen Emotion und Kalkül. ‚Heimat‘ als Argument in der Moderne. Leipzig 2010, S. 189–204; Manfred Seifert: Heimat und Spätmoderne. Über Suchbewegungen nach Sicherheit angesichts von Mobilität, Migration und Globalisierung. In: Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde 39, 2011/2012, S. 199–221.

die im Zusammenhang mit dem Beheimatungsprozess beobachtbaren Gefühlslagen und emotionalen Befindlichkeiten dieses Wechselverhältnisses systematischer beleuchten und anhand lebensweltlich figurierter Beheimatungsprozesse skizzieren.

Die im Zusammenhang mit dem Beheimatungsprozess beobachtbaren Gefühlslagen und emotionalen Befindlichkeiten lassen sich typologisch auf drei kategoriale Bezüge zurückführen: erstens auf Gefühle in sozialer Orientierung, zweitens auf Gefühle in physikalisch-gegenständlicher Orientierung und drittens auf Gefühle in atmosphärischer Orientierung. Diese drei kategorialen Bezüge treten oftmals miteinander vermischt auf. Dies hat mit dem je persönlichen Entwicklungsprozess emotionaler Gestimmtheit gegenüber dem Thema und Wahrnehmungskontext *Heimat* zu tun. Dazu ist entgegen der klassischen – und etwas vorschnellen – Rückbindung von Beheimatungsvorgängen an die anthropologischen Grundbedürfnisse nach Sicherheit und Vertrauen auf deren prozesshafte Dynamiken in situativer Ausrichtung und damit auch in prinzipiell ergebnisoffenem Verlauf zu blicken. Eine tragfähig theoretische Rückbindung dieser Perspektive bieten philosophische Positionen aus dem Umfeld der Philosophischen Anthropologie und des Existenzialismus aus der Zeit nach 1945.

Philosophische Positionen zum Beheimatungsprozess

Die Frage einer grundsätzlichen Beheimatungsaffinität des Menschen ist in der Philosophie der Nachkriegszeit einer vertiefenden Reflexion unterzogen worden. Dies geschah im Rahmen von Überlegungen zur Grundverfasstheit des Menschen in seinem Weltbezug. Dabei bestimmen zwei Positionen dieses Nachdenken. Einerseits interpretieren Martin Heidegger und Jean-Paul Sartre den Menschen als entbettetes Wesen in eigenverantwortlicher bzw. prekärer Autonomie: Während Sartre dem Menschen Freiheit in einem absoluten Sinne zuspricht und ihn damit zugleich für all sein Tun bzw. Unterlassen unausweichlich verantwortlich erklärt, sieht ihn Heidegger in eine ihm fremde Welt geworfen, wobei sich dies ohne seinen Willen und sein Zutun ereignet.⁵ Diesen in ihrem Grundsatz skeptischen Haltungen steht eine Position gegenüber, die den Menschen in eine verbindende Beziehung zur Welt bringt. Otto Friedrich Bollnow begreift den Menschen in diesem Sinne als in der Welt wohnend und dort Geborgenheit findend.⁶ Dieser sein primärer Weltbezug bietet als grund-

5 Vgl. Jean-Paul Sartre: *Der Existenzialismus ist ein Humanismus*. In: Ders.: *Gesammelte Werke*. Philosophische Schriften I, hrsg. v. Vincent von Wroblewsky. Reinbek bei Hamburg 1994, S. 117–142 (Erstveröff. 1946); Martin Heidegger: *Bauen Wohnen Denken*. In: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen 51985, S. 139–156.

6 Vgl. Otto Friedrich Bollnow: *Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existenzialismus*. Stuttgart 21960; ders.: *Mensch und Raum*. Stuttgart, Berlin, Köln 71994.

legender Raumbezug die Möglichkeit zur Orientierung, die herzustellen der Mensch jedoch selbst verantwortlich ist. Um das In-der-Welt-Sein als ein Wohnen im inkludierenden Modus von Geborgenheit zu bewerkstelligen, verfügt der Mensch mit seinem Leib, dem eigenen Haus sowie der ihn umschließenden Umwelt über drei Eigenräume. Die mit Hilfe dieser drei Eigenräume psychisch sehr eng gestaltbare Verbindung zwischen Mensch und Raum ist jedoch nicht von Geburt an vorhanden. „Wohnen, verstanden in diesem tieferen Sinne, ist nichts, was der Mensch mit seiner Geburt bereits hat; vielmehr ist er dieses Wohnen und dieses Geborgensein zunächst der Möglichkeit nach, die entfaltet und entwickelt werden muss.“⁷

Entsprechend vollzieht sich Bollnow zufolge dieses in tieferem Sinne verstandene Wohnen als biografischer Prozess, der das Verhältnis zum Raum in vier sich überlagernden und überschneidenden Modalitäten generiert:

1. das naiv-kindliche Geborgensein im Raum;
2. der „Zustand der Heimatlosigkeit oder Unbehaustheit“, in dem sich der Mensch im Raum verloren findet;
3. die „Aufgabe der Wiederherstellung der Geborgenheit durch die Errichtung des Hauses“, durch die ein von der Außenwelt abgesonderter Innenraum entsteht;
4. die weiterführende Aufgabe der Überwindung der „Versteifung im festen Gehäuse“ und die Wiedergewinnung einer Geborgenheit im umgreifenden Raum.⁸

Während dieser schritthaften Umsetzung seines Raumverhältnisses steht der Mensch beständig in einem Spannungsverhältnis zwischen Verortung und Auf-dem-Weg-Sein. Das heißt: er pendelt bzw. oszilliert zwischen einem fehlenden oder falschen Ortsbezug – einem Nicht-Wohnen – einerseits und einem falschen, weil selbstbeschränkend „versteiften“ Wohnen andererseits und sucht sich auf diese Weise während seines biografischen Verlaufs seine Heimat.⁹

Die philosophischen Konzepte einer weltbezogenen Grundverfasstheit des Menschen – und insbesondere das in einen biografischen Strukturzusammenhang gebrachte Konzept von Bollnow – korrespondieren nun mit der aus kultur- und sozialwissenschaftlicher Perspektive registrierbaren Lebenswirklichkeit des Menschen. Denn namentlich in den vom europäisch-nordamerikanischen Kulturstil geprägten Lebensverhältnissen wird das Interpretament

7 Karen Joisten: Zur „Heimat“ verurteilt? In: Der blaue Reiter 23, 2007, H. 1, S. 40–45, hier S. 42.

8 Bollnow (wie Anm. 6), S. 306 f. (Zitate).

9 Bollnow (wie Anm. 6), Joisten (wie Anm. 7); dies.: Woher komme ich? Wohin gehe ich? Oder: Eine Annäherung an das Phänomen Heimat aus der Sicht der narrativen Philosophie. In: Herbert van Uffelen u.a. (Hg.): Heimatliteratur 1900–1950 – regional, national, international. Wiener Schriften zur niederländischen Sprache und Kultur, Bd. 5. Wien 2009, S. 39–54.

Heimat im biografischen Verlauf von der Kindheit zum Erwachsenenalter gebildet, und zwar als sekundäres Labeling von primär während der Kindheit erfahrenen Vertrautheits- und Sicherheitsgefühlen. Diese zweistufige Entwicklung ist ein dynamischer Vorgang. Zugleich ist er ein prinzipiell ergebnisoffener Vorgang, dessen Resultat keineswegs aus der Ausgangssituation ableitbar ist. *Beheimatung* erweist sich damit als prinzipiell prekär strukturierte Praxis und Einstellungsweise. Denn sie muss sich weder in gesetzmäßiger Weise ergeben noch in einen faktischen Heimatbezug münden. In biografischer Hinsicht lässt sich diese Dynamik des Beheimatungsvorgangs entwicklungspsychologisch erschließen.

Entwicklungspsychologische Befunde

Entwicklungspsychologisch betrachtet lebt das kleine Kind rundum erlebnisfähig in einer ganzheitlichen seelischen Wirklichkeit, in der sich anfangs alles um Aneignung und Befriedigung des eigenen Wollens dreht; es trennt noch nicht zwischen Innen und Außen, zwischen Ich und Umwelt.¹⁰ Für die früheste Kindheit sind unmittelbare und ganzheitliche Gefühle konstitutiv. Von daher rührt das kindliche Gefühl, eins mit der Welt zu sein. In der Kindheit fallen die Wahrnehmung und Empfindung dieser ‚ganzen‘ Welt und die partikulare Praxis zusammen. In der Synthese des Gefundenen mit dem Gesetzten und Gewollten bilden sich moralische und ästhetische Maßstäbe aus, die Sprachkompetenz und die Sozialkompetenz. Die frühe Prägung des Menschen weist hierbei einen spezifischen Doppelcharakter auf: sie überkommt das Kind zwar von außen, aber zugleich nimmt es sie auch aktiv in sich auf – als seine *eigene* Prägung. Zugleich sind diese prägenden Erlebnisse überwältigende Erlebnisse. Dieses erste Begreifen und Entscheiden in einer Zeit der Langsamkeit und der nach allen Seiten offenen Wahrnehmungskanäle startet kleinräumig, üblicherweise in der Familie. Für das Heimatempfinden diagnostiziert deshalb bereits Beate Mitzscherlich eine biografische Basis aus dem Wahrnehmungshorizont der unmittelbaren familiären wie auch der geografischen, sozialen und kulturellen

¹⁰ Zum Folgenden siehe Lothar Bossle: Heimat als Daseinsmacht. In: Heimat. Analysen, Themen, Perspektiven, hrsg. v. Bundeszentrale für politische Bildung. Band 1. Bonn 1990, S. 122–133; Udo di Fabio: Heimat und Herkunft in entgrenzter Welt. In: Joachim Klose, Ralph Lindner (Hg.): Zukunft Heimat. Dresden 2012, S. 43–58, hier S. 56; Stuart Hall: Wer braucht ‚Identität‘? In: Ders.: Ideologie, Identität, Repräsentation. Ausgewählte Schriften 4, hrsg. v. Juha Koivisto u. Andreas Merckens. Hamburg 2004, S. 167–187; Beate Mitzscherlich: Die psychologische Notwendigkeit von Beheimatung, www.kirchen.net/upload/3205_mitzscherlich_2001.htm (Zugriff: 19.5.2013); Verena Schmitt-Roschmann: Heimat. Neuentdeckung eines verpönten Gefühls. Gütersloh 2010, S. 27–33; Christoph Türcke: Heimat wird erst. In: Der blaue Reiter 23, 2007, H. 1, S. 35–39.

Umgebung der Kindheit.¹¹ Solche sinnliche Erfahrung offenbart sich zudem als gleichermaßen synästhetisch wie eidetisch.

Im Verlauf des Erwachsenwerdens erfolgt eine Distanzierung von diesen unmittelbaren und ganzheitlichen Wahrnehmungsweisen und Empfindungen. Die Phase der naiven Beheimatung beenden gerade die Emanzipation von dem bisher gewohnten Lebenskreis und ein Heraustreten aus der vertrauten Umgebung. Der Auszug in bisher unbekannte geografische, soziale und kulturelle Räume vollzieht sich unter Bedingungen der Fremdheit, die neue Maßstäbe des Verstehens und kognitiver wie auch emotionaler Impulse mit sich bringt. Als Konsequenz daraus werden auch die anthropologischen Grundbedürfnisse nach Vertrautheit und Sicherheit sowie nach Raumorientierung neu konfektioniert.

Auf diesem biografischen Entwicklungsstand kann nun das gesellschaftlich virulente Modell von *Heimat* mit seinem ökonomischen Kalkül und seinen gesellschaftlichen Implikationen in einem sekundären Prozess des Labelings auf das Bewusstsein des Einzelnen einwirken. Gleichzeitig kann man sich individuell freilich zum erinnerten identitären Erleben der Kindheit zurückwenden. In jedem Fall gilt für die subjektive Auseinandersetzung mit Heimat die spezifische Ausgangslage der Distanzierung aus individuellen Geborgenheitsuniversen im Verlauf der Adoleszenz. „Der atmosphärische Verlust des Ursprungs macht helllichtiger gegenüber dem alten und einem neuen Umfeld zugleich. Der Wert heimatlicher Vertrautheit erhöht sich in der Fremdheit.“¹² Was in diesem Zitat mit Blick auf eine positiv gestimmte Hinwendung zu Heimat formuliert ist, gilt mit anderen Vorzeichen auch für negativ gestimmte Distanzierung und Problematisierungen von Heimat.

Distanzierungen von „Heimat“

Subjektive Distanzierungen zu Beheimatungsansprüchen lassen sich etwa am Beispiel von drei Feldern der vergesellschafteten Praxis vorstellen. Es sind dies die soziale Prekarität, das Wissenschaftsmilieu sowie die Disposition zur Psychopathie.¹³ Gerade im Feld der sozialen Prekarität begegnen dabei auch Haltungen, die emotional grundiert sind. Beispielhaft lässt sich hierzu auf Äußerungen von Menschen mit einem Lebensweg abseits der gesellschaftlichen Normalität verweisen, die aus verschiedensten Gründen die Erfahrung des

¹¹ Vgl. Mitscherlich (wie Anm. 10), o.P.

¹² Bossle (wie Anm. 10), S. 130.

¹³ Vgl. Manfred Seifert: Brauchen wir Heimat? Zu Momenten subjektiver Nicht-Beheimatung. In: Hans-Georg Lippert u.a. (Hg.): Sammelband der Tagung *un/planbar 4 – Ort und Gegen-Ort. Ein Zuhause in der Moderne*, veranstaltet vom Sonderforschungsbereich 804 *Transzendenz und Gemeinsinn* an der TU Dresden, Dresden, 13. und 14. Juni 2013 (in Vorbereitung).

heimatlosen Ausgeschlossen-Seins, des sozialen An-den-Rand-Gedrängt-Seins durchlebt haben und durchleben. Sie sind durch Familienkatastrophen und Kindheitstraumen, Lebenskrisen, Arbeitslosigkeit, Krankheit und Obdachlosigkeit aus den Geleisen des bürgerlichen Lebens herausgetreten. Die Salzburger Straßenzeitung *Apropos* hat im Jahr 2010 die authentischen Stellungnahmen solcher Menschen zum Thema *Heimat* in eine Publikation unter dem Titel *Denk ich an Heimat* gebracht.¹⁴ Darin findet sich, neben Reflexionen, die sich als bewusst gewähltes Ausweichverhalten gegenüber der Aufgabe, Heimat zu thematisieren, interpretieren lassen, auch ein regelrechtes Abwehrverhalten gegenüber dem Heimatdiskurs. Der ohne Berufsausbildung lebende Bruno Schnabler (* 1959 in Niederösterreich) bringt in seinem Statement zu *Heimat* seine tiefe innere Verletzung zum Ausdruck:

Heimweh? Kenne ich nicht. Heimweh bedeutet ja, dass man sich so sehr nach der Heimat sehnt, dass es wehtut. Mir hat vieles im Leben wehgetan. Da brauch ich nicht auch noch Heimweh! [...] Heimat ist für mich nicht unbedingt der Ort, wo ich geboren bin, nicht die Gegend, in der ich meine Kindheit und Jugend verbracht habe. Ich war dort eine Zeit lang „beheimatet“. Das ist alles. [...] Mein Heimatgefühl ist nicht an einen festen Ort gebunden. [...] Unterwegs sein ist wichtiger als ankommen. [...] Was die Zukunft bringt, wo es mich noch hin verschlägt in meinem Leben, weiß ich nicht. Das liegt in der Ferne. Ich habe auch kein Fernweh. Ich bin aber überzeugt, dass sich dort, wo auch immer ich lande, Heimatgefühl einstellen kann. Irgendwo unterwegs. Es liegt nur an mir. / Heimat ist dort, wo gerade mein Herz ist. Aber jetzt muss ich weitergehen.¹⁵

Andererseits beschreiten die Reflexionen aus dem Milieu der sozial Prekären im Gegensatz zur Inklusion auf Heimatliches die Öffnung zur Welt. Diese trägt mitunter einen Anklang an den Gestus des Weltbürgertums und findet sich auch eingekleidet in die Parabel des Reitens und des Fliegens. So etwa bei der gelernten Hauswirtschafterin Sonja Stockhammer (* 1970 in Ostermiething), die das Thema *Heimat* „auf dem Rücken der Pferde“ (Titel ihrer Geschichte) in emotional gestimmten Bildern des Aufbruchs und des Unterwegs-Seins behandelt:

Heute früh stand ein Pferd vor meiner Tür. Da schaute ich ziemlich verduzt. [...] Ich liebe Pferde, seit ich denken kann. Ich bin ja mit Pferden aufgewachsen. „Das Glück dieser Erde liegt auf dem Rücken der Pferde“.

¹⁴ Straßenzeitung *Apropos*, Soziale Arbeit GmbH (Hg.): *Denk ich an Heimat*. Ein Straßenbuch von APROPOS, Salzburg 2010.

¹⁵ Ebd., S. 80–85, hier S. 82. Weitere Beispiele ebd., S. 26–33 und S. 102–109.

Das stimmt hundertprozentig. Jedenfalls aus meiner Sicht. [...] Jetzt saß ich also endlich wieder auf einem Pferd. Ich fühlte mich wie eine Königin. [...] Wir verließen die Stadt und schon ging es im Galopp durch die Gegend. [...] Ich war glücklich [...].¹⁶

Aufgrund der subjektiv belastenden Lebensumstände sedimentieren und verdichten sich im exemplarisch aufgegriffenen Feld der sozialen Prekarität gewissermaßen die individuellen Distanzierungen zu Beheimatungsansprüchen, wie sie als Übergangsphänomen auch im Verlauf des Erwachsenwerdens generell auftreten. Es ist eben jene persönliche Erfahrung der existenziellen Geworfenheit und der sie begleitenden Momente von Angst, die quasi im Schatten der neuen Möglichkeiten folgt, wenn die Bindungen fester Lebenswelten gelöst werden. Dies korrespondiert mit dem Subjektverständnis und Identitätskonzept der aktuellen kultur- und sozialwissenschaftlichen Forschung, die die Ich-Identität als dynamisch verfasst verstehen: Sie wird demnach in Interaktionsformen jeweils situativ neu konfiguriert und insofern in flüchtigen Präsentationsformen variiert. Folglich arrondiert sich das heutige Subjekt lediglich diskursiv in erforderlichen kommunikativen Kontexten und bleibt ansonsten dezentriert verfasst. Und gerade in der Spätmoderne erscheinen die subjektiven Verfasstheiten von unterschiedlichen Positionen, Praktiken und Diskursen bestimmt, was die Identitäten mehr und mehr uneindeutig und fragmentiert werden lässt. Denn die historische Entwicklung der Moderne hat die Lösung aus engen und dichten – damit jedoch auch stabilen – Sozialverhältnissen und institutionell angeleiteten Identitätsregimen gebracht, was die aus deren Umfeld kommenden Zuschreibungen sowie, vice versa, die diesem Umfeld gegenüber stabil vertretenen Rollenmuster massiv schrumpfen ließ. Entgegen dem klassischen Ideal einer homologen Identität mit einem „stabilen Kern des Selbst“¹⁷ wurden die Subjekte aufgrund dieser sektoralen Öffnungen der vielfach de facto relativ abgeschlossenen Lebenswelten zunehmend zu Teilnehmern an disparaten Lebenswelten. Aus kultur- und sozialwissenschaftlicher Sicht konstituiert sich damit personale Identität heute stärker als je zuvor über flexibel-dynamische Identifikationsprozesse, die sich auf individueller Ebene durchaus ergebnisofen darstellen.¹⁸ Vor diesem Hintergrund bilden Heimat und Beheimatung als mehrstufige Entwicklungsprozesse eines sekundären Labelings von menschl-

16 Ebd., S. 110–115, hier S. 122 f. Weiteres Beispiel ebd., S. 34–41.

17 Hall (wie Anm. 10), S. 170 (Zitat).

18 Vgl. Irene Götz: Deutsche Identitäten. Die Wiederentdeckung des Nationalen nach 1989. Köln u.a. 2011, insbes. S. 68–88; Hall (wie Anm. 10); Wolfgang Kaschuba: Einführung in die Europäische Ethnologie. München 1999, S. 132–147; Reinhard Sieder: Subjekt. In: Anne Kwaschik, Mario Wimmer (Hg.): Von der Arbeit des Historikers. Ein Wörterbuch zu Theorie und Praxis der Geschichtswissenschaft. Bielefeld 2010, S. 197–202; Jürgen Straub: Identität. In: Handbuch der Kulturwissenschaften, hrsg. v. Friedrich Jäger u. Burkhard Liebsch. Bd. 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe. Stuttgart 2004, S. 277–303.

chen Bedürfnislagen die Möglichkeit je individueller Ausprägungen zwischen Inklusion und Heimatferne.

Festzuhalten bleibt also zunächst, dass der sekundäre Prozess der Beheimatung auf dem Weg zum Erwachsenenalter letztlich arbiträr ausgeformt wird und dabei nur zufällig – jedoch nicht notwendigerweise – auf das kindliche Erleben rekurriert. Und der erwachsene – ‚eigentliche‘ – Beheimatungsprozess ergibt sich aus der Korrespondenz der individuellen Sphäre mit der gesellschaftlichen Sphäre. Mit Blick auf den Einwirkungsmodus der von der gesellschaftlichen Außenwelt offerierten Heimatangebote lässt sich dieser Prozess zudem pointiert als Vorgang eines sekundären Labelings bezeichnen. Er ist damit ein voraussetzungsvoller, dem geschichtlichen Wandel unterworfen und von der sozialen Position abhängiger Prozess, der in Verschränkung von Subjektivität und gesellschaftlicher Normierung zustande kommt. Und: Heimat ist ein Resultat der subjektiven Differenzerfahrung – kein notwendiges Resultat, jedoch ein mögliches.

Emotionen

Gefühle gelten in der modernen Kulturforschung als kulturelle Kräfte, die „auf konstitutive Weise mit Urteilen, Wertungen oder Überzeugungen verbunden“ und damit grundsätzlich als rationale Erscheinungen anzusprechen sind.¹⁹ Zudem sind Gefühle historisch und kulturell jeweils verschieden mit Diskursen und Praktiken verbunden, in denen ihre Bedeutung, ihre angemessenen bzw. unangemessenen Orte und Situationen sowie die Modi ihrer Artikulierbarkeit ausgehandelt wie auch reguliert werden. Sie unterliegen damit in ihrer Ausdrucksgestalt auch einem Lernprozess. Im Anschluss an Pierre Bourdieus Habitusstheorie lassen sich so Gefühle als erlernte, kulturspezifisch ausgeprägte und habituell erlebte Phänomene fassen, die sozial hergestellt werden und in dieser kulturellen Einkleidung auf körperliche Zustände und Dynamiken rückwirken.²⁰ Dabei bleibt zu berücksichtigen, dass Gefühle einerseits in ihrem Kern biologisch basiert und in die Körper eingeschrieben sind sowie dass sie andererseits als Ausdrucksformen an je historisch wirkmächtigen sozialen Strukturen, gesellschaftlichen Verhältnissen und ökonomischen Ordnungen ausgerichtet

19 Martin Hartmann: *Gefühle. Wie die Wissenschaften sie erklären*. Frankfurt a.M., New York 2005, S. 9–18, Zitat 17; Monique Scheer: *Empfundener Glaube. Die kulturelle Praxis religiöser Emotionen im deutschen Methodismus des 19. Jahrhunderts*. In: *Zeitschrift für Volkskunde* 105, 2009, S. 185–213; dies.: *Welchen Nutzen hat die Feldforschung für eine Geschichte der Gefühle?* In: *vokus* 21, 2011, H. 1/2, S. 65–77.

20 Vgl. Monique Scheer: *Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion*. In: *History and Theory* 51, 2012, H. 2, S. 193–220.

werden, wodurch sie solchermaßen historisch situiert auch auf die jeweiligen soziokulturellen Gegebenheiten verweisen.

Während die Soziologie der Emotionen Gefühle als Phänomene konzipiert, die in sozialen Interaktionsverhältnissen entstehen, erweitern die in den 1990er-Jahren entstandenen *Affect Studies* die auslösenden Faktoren von Emotionen um nichtmenschliche Elemente. Der damit geöffnete Fokus auf die Vielfalt affektiver Interaktionen berücksichtigt auch Kontexte und Milieus sowie die spezifischen Effekte der Körper und ihre differenten Interaktionsgeschwindigkeiten. Unter Einbeziehung dieser Faktoren werden bei diesem Ansatz auch die komplexen mentalen Phänomene der Stimmung und des Atmosphärischen untersucht.²¹ Neben der körperlichen Komponente und der sozialen Formung von Gefühlen ist auch ihre Dimensionierung als Erlebnisinhalt und als Ausdrucksgestalt von Relevanz für die Entwicklung der an Bourdieus Habitustheorie anschließenden Forschung von Bedeutung. Denn indem das psychophysische Erleben von Gefühlsregungen auf dem Wege der sozialen Kommunikation erlernt und eingeübt wird, bilden sich sozial wie historisch je spezifische Ausdrucksformen sowohl ihrer Performanz wie auch ihrer sprachlichen Benennung. Hierauf basierend hat sich einerseits eine begriffsgeschichtliche Erforschung der Gefühle ausgebildet.²² Andererseits führte die ernsthafte Beachtung der sozialen Modellierung von Gefühlen auch zur Erforschung der sie regulierenden Kräfte, insbesondere der sozialen Normen. Dass Gefühle an sich rationale Phänomene sind und damit auch strategisch angewandt werden können, bildet schließlich die ambigue Qualität dieser sozialen Modellierung.

Gefühle in sozialer Orientierung

Gefühle in sozialer Orientierung schließen nahtlos an den skizzierten entwicklungspsychologischen und zugleich soziokulturellen Entwicklungsprozess an. Schon Sigmund Freud sprach vom Vorgang der Identifizierung als der „früheste[n] Äußerung einer Gefühlsbindung an eine andere Person“.²³ Und aus erziehungswissenschaftlicher Perspektive wird die Bedeutsamkeit wechselseitig erwiesener sozialer Akzeptanz und Verbindlichkeit für den individuellen Beheimatungsprozess unterstrichen: „Heimat‘ ist dort, wo Menschen sich zeigen,

21 Vgl. Robert Seyfert: Atmosphären – Transmissionen – Interaktionen: Zu einer Theorie sozialer Affekte. In: Soziale Systeme 17, 2011, H. 1, S. 73–96.

22 Vgl. Ute Frevert u.a.: Gefühlswissen. Eine lexikalische Spurensuche in der Moderne. Frankfurt a.M., New York 2011; Bettina Hitzer: Emotionsgeschichte – ein Anfang mit Folgen. In: H-Soz-u-Kult, 23.11.2011, <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/forum/2011-11-001> (Zugriff: 18.11.2012).

23 Sigmund Freud: Massenpsychologie und Ich-Analyse. Studienausgabe, Bd. 9: Fragen der Gesellschaft/Ursprünge der Religion, hrsg. v. Alexander Mitscherlich. Frankfurt a.M. 1991.

dass sie einander angehen“, wie der Bielefelder Pädagoge Dieter Baacke 1990 resümierte.²⁴

Damit komme ich zu den ‚sozialen‘ Gefühlen der Anerkennung und der Zugehörigkeit. Den Austauschprozess, bei dem der Einzelne im Umgang mit seinen Interaktionspartnern seine Identität entwickelt, hat Ina-Maria Greverus auf eine einprägsame Formel gebracht; sie lautet: „Sich Erkennen, Erkennt- und Anerkanntwerden.“²⁵ Bei der Anerkennung handelt es sich laut aktueller Lehrmeinung um ein psychisches Grundbedürfnis. Menschen streben nach Anerkennung, weil sie sich selbst nur im Spiegel der Wahrnehmung durch andere erfahren. Die Erfüllung dieses Anerkennungsbedürfnisses gilt als notwendige Bedingung für die Ausbildung personaler Identität sowie unbeschädigter intersubjektiver Beziehungen.²⁶ Dabei unterliegen die Art und Weise, wie Anerkennung erwartet und zugewiesen wird, ebenso dem kulturgeschichtlichen Wandel wie ihre normative Fundierung. Moderne Gesellschaften zeichnen sich nach Axel Honneth durch drei Anerkennungsphären aus, die jeweils eigene Modi der Anerkennung anwenden. Während dies in der privaten Sphäre (Familie und Partnerschaft) der Modus der emotionalen Zuwendung bzw. Liebe ist, sind dies in der öffentlichen Sphäre einerseits die rechtliche Anerkennung (Bereich Recht und Politik) und andererseits die soziale Wertschätzung (Bereich Arbeitsleben).²⁷

Insbesondere seit den 1980er-Jahren sind dabei in den institutionell verfassten Bereichen der öffentlichen Sphäre kennzeichnende Veränderungen der Anerkennungsregimes festzustellen: ehemals soziale Wertschätzungskriterien werden seither mehr und mehr von ökonomischen Bewertungskriterien abgelöst. Die damit verbundenen Bewertungszeiträume verkürzen sich immer weiter, werden vermehrt mit Selektionsentscheidungen verbunden, und die Lebensdauer der bewertenden Institutionen ist merklich gesunken. Dadurch schwindet für die Betroffenen nicht nur die Anerkennungssicherheit, die Anerkennung hat im Zuge ihrer Ökonomisierung auch an Symbolwert verloren. Angesichts dieser Entwicklung klaffen die gewährten Anerkennungsleistungen gegenüber den subjektiven Anerkennungsbedürfnissen deutlich stärker auseinander als in früheren Zeitphasen. Wo stagnierende bzw. sinkende Einkommens-

24 Dieter Baacke: *Heimat als Suchbewegung. Problemlösungen städtischer Jugendkulturen.* In: *Heimat. Analysen, Themen, Perspektiven*, hrsg. v. Bundeszentrale für politische Bildung, Band 1. Bonn 1990, S. 479–496, Zitat 496.

25 Ina-Maria Greverus: *Die Anderen und Ich. Vom Sich Erkennen, Erkennt- und Anerkanntwerden.* Kulturanthropologische Texte. Darmstadt 1995.

26 Vgl. Axel Honneth: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte.* Frankfurt a.M. 1992; ders., Ophelia Lindemann, Stephan Vosswinkel (Hg.): *Strukturwandel der Anerkennung. Paradoxien sozialer Integration in der Gegenwart.* Frankfurt a.M. 2013; Charles Taylor: *Die Politik der Anerkennung.* In: Ders.: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung.* Frankfurt a.M., S. 13–78; Kuckuck 1998, H. 2 (Themenheft *Anerkennung*).

27 Vgl. Honneth (wie Anm. 26).

verhältnisse hinzutreten, wird es zudem schwierig, über Konsum oder lebensstilbezogene Aktivitäten einen Ausgleich herzustellen. Während ein Teil der Betroffenen deshalb bis an seine Anspannungsgrenzen geht, um die erstrebten Gratifikationen zu erlangen, wählt ein anderer Teil den nachhaltigen Rückzug in spezifische Nischen des Konsums und Lebensstils oder die Entwicklung elaborierter Techniken des Selbst. Ein weiterer Teil sucht Kompensation durch seine persönliche Teilhabe an Medienereignissen. Axel Honneth erkennt in den genannten Strategien eine „Verwilderung“ der Anerkennungskämpfe. Daneben ist beobachtbar, wie zum einen prekarierte Randgruppen Aufmerksamkeit und Anerkennung – auch auf ethnischer Basis – gewaltsam einfordern, hingegen zum anderen von gesellschaftlich etikettierten Milieus (wie den Homosexuellen) Ansprüche auf Anerkennung reinstitutionalisiert werden, um symbolische Anerkennung zu erfahren.²⁸

Diese in widersprüchlicher Weise einerseits integrierenden, andererseits desintegrierenden Bemühungen offenbaren, welche Bedeutung Anerkennung als Produkt der sozialen Umwelt zur Herstellung stabilisierender Ich-Identitäten und zur Motivation sozialen Handelns besitzt. Anerkennung weist dabei neben ihren ökonomischen und sozialen Dimensionen insbesondere symbolische Qualitäten auf, die auf mentaler und emotionaler Ebene registriert und reflektiert werden. *Heimat* als soziales Konstrukt und *Beheimatung* als sozialer Vorgang sind ein Bezugsfeld von gesellschaftlich virulenten Anerkennungsbedürfnissen bzw. eine Referenzebene dafür.

Eine ebenso starke Bedeutung des sozialen Umfelds in seinem Verhältnis zum Individuum besitzt das Gefühl der Zugehörigkeit. Es kommuniziert mit dem Bedürfnis nach sozialer Integration und Gemeinschaft und ist damit in Nachbarschaft zum Anerkennungsbedürfnis zu sehen. Zugehörigkeitsgefühle sind dynamisch, das heißt, sie können wachsen und sich ausbreiten oder schrumpfen. Sie stellen sich dann ein, wenn der Mensch sich angenommen und verstanden weiß, wenn er gemäß seinen Gaben und Fähigkeiten einen Beitrag zur sozialen Umgebung leisten kann und damit den Eindruck gewinnt, mit sich selbst und mit der Welt verbunden zu sein. Dieses Gefühl ist bereits im frühen Säuglingsalter nachweisbar. Wenn dieses Gefühl erfolgreich aktiviert wird, stellen sich Zufriedenheit und eine beglückende Gemeinschaftserfahrung ein, die ihrerseits wiederum das Selbstwertgefühl stärken.²⁹ Anhand von zwei

28 Vgl. Thomas Welskopp: Anerkennung – Verheißung und Zumutungen der Moderne. In: Honneth u.a. (wie Anm. 26), S. 41–73.

29 Vgl. Lisa Laurenz: Mehr als nur ein sicheres Gefühl. Die Sehnsucht nach Zugehörigkeit. In: Klaus Hofmeister, Lothar Bauerochse (Hg.): Wissen. Wo man hingehört. Heimat als neues Lebensgefühl. Würzburg 2006, S. 80–90; dies.: Zugehörigkeit. Rundfunkbeitrag im Rahmen der Sendereihe *Wissenswert*, Serie *Psychologische Grundbegriffe*, Nr. 3. Hessischer Rundfunk hr2-kultur vom 1.9.2010. Manuskript 10-101 des Hessischen Rundfunks, Frankfurt a.M. 2010.

Fallbeispielen sollen im Folgenden die individuellen Ausprägungen von Gefühlen in sozialer Orientierung in lebensweltlichen Kontexten skizziert werden.

Wenn im ersten Fallbeispiel die 45-jährige alleinerziehende Mutter Ingrid Hauer über Beheimatungsmomente nachdenkt, kommt sie spontan auf ihr Gefühl der sozialen Verbundenheit, der Eingebundenheit an einem Ort zu sprechen. Sie denkt dabei an die sehr nette Nachbarschaft an ihrem jetzigen Wohnort: „Es geht um etwas viel Unmittelbareres; ich habe mich immer schon hier wohl gefühlt.“ Der Schlüssel für dieses so bewusste Votum liegt in Ingrid's Reflexion in ihrer Kindheit: diese bewertet sie als „nicht besonders schön“. Denn die Eltern waren immer auf Arbeit. Doch „das Schöne war, es war immer jemand da, durch die Bäckerei“, es gab immer zu essen, und: „Wir hatten nichts auszustehen“. „Ich habe noch nie darüber nachgedacht, ob dieser Kindheitsort für mich Heimat ist. Es ist einfach so, dass man sich wohl fühlt“, wenn man an das damalige Zuhause denkt.³⁰

Auch und gerade im migrantischen Kontext reicht die Integration in die vorhandenen Strukturen allein nicht aus, um Beheimatungsprozesse anzustoßen. Vielmehr müssen diejenigen Bereiche des Alltags hinzutreten, die durch Loyalitäten, Freundschaften und Verbindlichkeiten getragen werden, sowie diejenigen Akte, in denen gesellschaftliche Sichtbarkeit und Anerkennung hergestellt werden. Dies betrifft nicht nur die Erlebnisgeneration des Migrationsprozesses, sondern auch die zweite Generation, die von Anfang an in der Aufnahmegesellschaft parallel zu ihrem familiären Kontext kulturiert ist. Denn auch sie fühlt sich vielfach identitär ‚in between‘ und mit beiden Kulturen mehr oder weniger verbunden, was alltagspraktisch zu bricolagehaften, hybriden Identitätskonstruktionen führt.³¹

30 Zit. nach Schmitt-Roschmann (wie Anm. 10), S. 25–27.

31 Zum Modus von Beheimatungsprozessen im Migrationskontext siehe: Sara Ahmed, Claudia Castañeda, Anne-Marie Fortier, Mimi Sheller (Hg.): *Uprootings/Regroundings: Questions of Home and Migration*. Oxford, New York 2003; Kai-Uwe Beger: *Migration und Integration. Eine Einführung in das Wanderungsgeschehen und die Integration der Zugewanderten in Deutschland*. Opladen 2000, S. 7–16; Uta Beth, Anja Tuckermann: „Heimat ist da, wo man verstanden wird“. *Junge VietnamesInnen in Deutschland*. Berlin 2008; Beate Binder: *Beheimatet-Sein in einer globalisierten Welt. Plädoyer für ein verändertes Verständnis von Heimat*. In: Karin Hanika, Wiebke Trunk (Hg.): „... und grüßen Sie mir die Welt“. *Reflektierte Heimaten. Texte zu Heimat, Identität und visueller Kultur*. Stuttgart 2007, S. 40–53; dies. (wie Anm. 4); Friedrich Heckmann: *Akkulturation und ethnische Identität*. In: *Zeitschrift für Kulturaustausch* 1995, S. 51–54; ders., Verónica Tomei: *Einwanderungsgesellschaft Deutschland – Konfliktpotentiale und Chancen*. Heidelberg 1999; Katja Illgen (Hg.): „Zweite Heimat“. *Vietnamesen berichten über ihr Leben in Deutschland 1980–1995*. Erfurt 2007; Seifert (wie Anm. 4); *Ungenutzte Potenziale. Zur Lage der Integration in Deutschland*. Herausgegeben vom Berlin-Institut für Bevölkerung und Entwicklung. Berlin 2009, bes. S. 16–79. Vgl. auch Claudia Böttcher, Judith Kretschmar, Markus Schubert (Hg.): *Heimat und Fremde: Selbst-, Fremd- und Leitbilder in Film und Fernsehen*. München 2009.

Beispielhaft für dieses transnationale Identitätsbewusstsein soll die Stellungnahme des vietnamesisch-stämmigen 20-jährigen Studenten Hoang Nguyen Duy stehen:

Ja, mein Thema ist das der Zugehörigkeit. Manchmal wurde ich jetzt [von denen] gefragt, die ich neu kennengelernt hab: Fühlst du dich mehr vietnamesisch oder eher deutsch? Dann ist bei mir ein kleiner innerer Konflikt. Vom Äußeren weißt du, dass du Vietnamesin bist, aber vom Inneren her fühlt man sich eher deutsch. Bei den Leuten, die im kleinen Alter hergekommen sind und Werte von Vietnam und viele Sachen aus Deutschland mitbekommen haben, herrscht dieser gewisse Konflikt. Ich denke, das ist eine Bereicherung, weil man beide Seiten kennt, weil man weiß, es gibt eben Tugenden oder Werte, die auf vietnamesisch vermittelt werden, und welche, die einem im Deutschen vermittelt werden, die es in Vietnam nicht gibt, und wenn man sich diese beiden vermischt, dann kann's an sich nur ein Vorteil sein, könnte ich nicht auf Zack 'ne Antwort geben.³²

Gefühle in physikalisch-gegenständlicher Orientierung

Beheimatungsaffine Gefühle werden ebenso häufig mit Gegenständen bzw. mit physikalisch registrierbaren Zuständen verknüpft wie mit der sozialen Umwelt. Die dabei fokussierten Gegenstände und Gegenstandsqualitäten bleiben dabei in aller Regel nicht selbstreferentiell, sondern sie gewinnen ihre zugewiesene Bedeutung aufgrund ihrer Verweisungsfunktion auf soziale Verhältnisse und Zustände, denen sich das Individuum verbunden fühlt oder die von ihm als satisfaktionierend rubriziert werden. Anstatt im Folgenden den Blick breit auf die Objektuniversen bzw. ihre visuelle und auditive Wahrnehmung zu öffnen, möchte ich knapp auf zwei Ausprägungsformen objektbezogener Qualität eingehen, wie sie über die olfaktorische und die kulinarische Wahrnehmung registriert und verarbeitet werden: auf Geruchs- und Geschmackserlebnisse. Während über Geschmackserlebnisse mittlerweile eine Reihe von kulturwissenschaftlichen Studien erschienen und auf der Basis von personalen Erlebnisberichten die Amalgamierung des Geschmackseindrucks mit Emotionen gut dokumentiert ist, steht die nähere Untersuchung der emotionalen Auswirkungen von Geruchswahrnehmungen noch am Anfang. Die wegweisende kulturhistorische Studie von Alain Corbin hat jedoch die grundsätzliche gesellschaftliche und kulturelle Bedeutung von Gerüchen aufgezeigt und dabei mehrfach

³² Zit. nach Beth, Tuckermann (wie Anm. 31), S. 80.

die Verbindung der Geruchsempfindungen auslösenden Sinneseindrücke mit affektuellen und emotionalen Haltungen behandelt.³³

Mit Blick auf die Wechselwirkung von Gerüchen bzw. Geschmackserlebnissen und Beheimatungsvorgängen dokumentieren die folgenden beiden Beispiele die Relevanz dieser Sinneseindrücke für die Ausprägungen emotionaler Verhältnisse.

Die Geruchsdimension nimmt beispielsweise bei dem Autor Florian Illies eine besondere Stellung ein. Die Erinnerung an einen bestimmten Geruch macht ihn für seine sehnsüchtige Verbindung zum Herkunftsort und seine wohlige Vorfreude auf die Ankunft bei seinem Holzhaus verantwortlich: „Leider duftet es nicht besonders gut, abgestanden und modrig eher, ein fieser Schwamm, der in den Tannen steckt, aus denen unser Fertighaus gebaut wurde.“ Doch dieser Geruch ist markant in seiner positiv besetzten Weise, da er das gelungene Familienleben zu repräsentieren vermag. Nur wenn man von außen komme, könne man den Geruch wahrnehmen für ein paar Sekunden, bevor man wieder eintaucht und Teil von ihm werde. „Könnte man das Fenster im ICE öffnen, Ich glaube, man könnte unser Haus bis Kassel-Wilhelmshöhe riechen“.³⁴

In gleicher Weise sind Geschmackserlebnisse in der Lage, sich mit positiven wie mit negativen Heimatgefühlen zu verbinden. Mehr noch als bei den Gerüchen spielt bei der Nahrungsaufnahme bekanntlich der direkte körperliche Kontakt, ja die orale Einverleibung als Akt der unmittelbaren, physiologisch registrierbaren Teilhabe an einem kulinarischen Bestandteil der Außenwelt eine stark identitätsstiftende Rolle.³⁵ Der instruktive Band über Geschmackserinnerungen, von Andreas Hartmann herausgegeben, belegt eindrucksvoll die mentalen und emotionalen Anknüpfungspotenziale von Geschmackseindrü-

33 Vgl. Alain Corbin: *Pesthauch und Blütenduft. Eine Geschichte des Geruchs*. Berlin 1984.
Vgl. Annik Le Guéer: *Die Macht der Gerüche. Eine Philosophie der Nase*. Stuttgart 1992;
Jacqueline Blanc-Mouchet (Dir.): *Odeurs*. Paris 1987; Constance Classen, David Howes,
Anthony Synnott: *Aroma. The Cultural History of Smell*. London 2012.

34 Florian Illies: *Ortsgespräch*. München 2006, Zitat 25 f.

35 Siehe hierzu unter dem Aspekt von Nahrung und Identität: Hans Jürgen Teuteberg, Gerhard Neumann, Alois Wierlacher (Hg.): *Essen und kulturelle Identität. Europäische Perspektiven*. Berlin 1997; Helene Karmasin: *Die geheime Botschaft unserer Speisen. Was Essen über uns aussagt*. München 1999. – Zum Aspekt Nahrung und Regionalstil: Konrad Köstlin: *Die Revitalisierung regionaler Kost*. In: Niilo Valonen, Juhani U. E. Lehtonen (Red.): *Ethnologische Nahrungsforschung. Vorträge des 2. Internationalen Symposions für ethnologische Nahrungsforschung im August 1973 in Helsinki*. Helsinki 1975, S. 159–166; ders.: *Heimat geht durch den Magen. Oder: das Maultaschensyndrom – Soul-Food in der Moderne*. In: *Beiträge zur Volkskunde in Baden-Württemberg* 4, 1991, S. 147–164; Claus-Dieter Rath: *Regionale und transnationale Kost*. In: Ders.: *Reste der Tafelrunde. Das Abenteuer der Esskultur*. Reinbek bei Hamburg 1984, S. 229–248; Bernhard Tschofen: *Herkunft als Ereignis: local food and global knowledge. Notizen zu den Möglichkeiten einer Nahrungsforschung im Zeitalter des Internet*. In: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde LIV/103*, 2000, S. 309–324.

cken, die solchmaßen auch zu identitären Erlebnisträgern werden können.³⁶ Exemplarisch illustriert das Beheimatungspotenzial von bestimmten Speisen eine dänische Teilnehmerin an Hartmanns Schreibaufwurf:

Ein für Dänen typischer Brotaufstrich zum „Frokost“, zur kalten Küche also, die es mittags gibt, ist der Makrelensalat. [...] Schon allein wegen der idyllischen Stimmung erinnere ich mich an eine Schlittenfahrt, immer wenn ich in ein Makrelensalatbrötchen beiße. Da sind Wirbel von Schneeflocken, Schnee, der unsere Gesichter rot werden lässt, klirrende Kälte, kaltgefrorene Hände und vor allem, trotz eisiger Zehen, immer viel Lachen. Rauch kommt aus fast jedem Schornstein der weißen Dächer. Außerdem ist da der lustige Anblick meiner Freundin, deren Mütze schief auf ihrem Kopf sitzt. Dazu kommt noch das Hungergefühl, das wir schließlich mit Makrelensalat stillten. Diese Assoziationen reihen sich wie ein „Flash Back“ in meinem Kopf aneinander. [...] jedes mal, wenn ich zu Hause bin, esse ich wie selbstverständlich ein Makrelensalatbrötchen und träume vor mich hin. Es gibt mir ein Gefühl der Gemütlichkeit und Geborgenheit und nicht zuletzt ein Gefühl der Zugehörigkeit ...³⁷

Gefühle in atmosphärischer Orientierung

Mit dem Blick auf Atmosphären betreten wir einen Zwischenbereich: eine „Kategorie, in der Objekt und Subjekt differenziert zusammenkommen.“³⁸ Atmosphären sind sowohl im Subjekt wie im Objekt situierte Größen. Sie beziehen sich auf Objekte und Phänomene – sowie auf die Situationen, denen diese Objekte und Phänomene angehören. In der subjektiven Wahrnehmungsweise und Erlebniswirklichkeit entstehen so sinnliche Gesamteindrücke, die das Resultat einer sinnlich-leiblichen Wahrnehmungsweise darstellen.³⁹

36 Vgl. Andreas Hartmann: Zungenglück und Gaumenqualen. Geschmackserinnerungen. München 1994.

37 Ebd., S. 126 f.

38 Jürgen Hasse: Ästhetik im Spannungsprozess von NaturDenken und NaturErleben. Für einen anthropozentrischen Naturschutz. In: Ludwig Fischer (Hg.): Projektionsfläche Natur. Zum Zusammenhang von Naturbildern und gesellschaftlichen Verhältnissen. Hamburg 2004, S. 44–59, Zitat 51.

39 Zur kultur- und sozialwissenschaftlichen Reflexion der Dimension des Atmosphärischen siehe exemplarisch: Kerstin Andermann, Undine Eberlein: Gefühle als Atmosphären. Neue Phänomenologie und philosophische Emotionstheorie. Berlin 2011; Beate Binder u.a. (Hg.): Orte – Situationen – Atmosphären. Kulturanalytische Skizzen. Frankfurt a.M. 2010; Gernot Böhme: Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik. Frankfurt a.M. 1995; ders.: Architektur und Atmosphäre. München u.a. 2006; Rainer Götz, Stefan Graupner (Hg.): Atmosphäre(n) Interdisziplinäre Annäherungen an einen unscharfen Begriff. München 2007; Hasse (wie Anm. 38); Albrecht Lehmann: Reden über Erfahrung. Kulturwissenschaftliche Bewusst-

Wenn Gefühle in atmosphärischer Orientierung thematisiert werden, dann beziehen sie sich vielfach auf das Erleben von städtischer Umgebung und Landschaft. Stellvertretend für diesen Typus emotionaler Gestimmtheit kann der Bericht von Christa Greuling stehen. Greuling ist in den 1930er-Jahren in Landsberg an der Warthe – in Pommern – aufgewachsen und lebt seit 1950 in Dortmund, wohin sie nach der Flucht im März 1945 schließlich gelangte. Im Sommer 1985 ließ sie sich erstmalig zu einer Reise an ihren Kindheitsort überreden. Dort angekommen, unternahm sie mit einer Bekannten abgekoppelt von der Reisegesellschaft einen eigenständigen Ausflug in die Umgebung. Davon berichtet sie:

Wir fahren an diesem Morgen auf der Friedeberger Straße in Richtung Stolzenberg. Die Sonne schien, die Bäume der Allee standen in frischem Grün. Es war, als wenn man durch einen grünen sonnendurchfluteten Dom fuhr. Mir schossen die Tränen in die Augen und es war wie ein Dambruch. Die Erinnerung an die Kindheit war wieder da, an die Autofahrten mit den Eltern und die Fahrradtouren mit meiner Freundin und deren Eltern in die Umgebung. Wir waren an den verschiedensten Seen. Wir sind im Bestiensee bei Altensorge geschwommen [...].⁴⁰

Und die eidetische Erinnerung an synästhetische Erlebnisse kehrt als Empfindungsqualität zurück:

Der Weg zu meinem Badensee führt durch einen Kiefernwald, am Wegesrand stehen Birken. An warmen Sommertagen, wenn die Sonne durch die Bäume scheint, durchzieht ein würziger Kiefernduft den Wald. Ich bin bei Sonnenaufgang, in der Mittagsruhe und bei Sonnenuntergang im See geschwommen. [...] Diese Bilder habe ich als Fotografien in meinem Kopf und in meinem Herzen konserviert.⁴¹

Was dieses Beispiel auch demonstrieren kann, ist die grundsätzliche Verschränkung dieses atmosphärischen Landschafts- bzw. Umgebungsempfindens mit Gefühlen der sozialen Orientierung: Der individuelle Bezug zu physikalisch-geografischen Umgebungsräumen präsentiert sich bei identitären Prozessen stets amalgamiert mit sozialen Kontakten und Sozialverhältnissen, seien

seinsanalyse des Erzählens. Berlin 2007; Brigitta Schmidt-Lauber: Gemütlichkeit. Eine kulturwissenschaftliche Annäherung. Frankfurt a.M. 2006; Jean-Paul Thibaud: L'horizon des ambiances urbaines. In: *Communications* 2002, S. 185–201.

⁴⁰ Christa Greuling: Heimat ist dort, wo ich meine Kindheit verbracht habe? Konferenz „Was ist Heimat?“, Collegium Polonicum, 18./19. November 2006, o.P., www.transodra-online.net/de/node/1334 (Zugriff: 11.4.2013).

⁴¹ Ebd.

diese nun im positiv gewichteten Falle harmonisch und satisfaktionierend erlebt oder in negativ gewichteten Fällen als problematisch, belastend und nicht satisfaktionierend erlebt.⁴²

Atmosphärisches Empfinden wird also gerne an den Umgebungsverhältnissen eines gelingend empfundenen bzw. beschädigten oder eines scheiternd erlittenen Lebens festgemacht. Atmosphärisches Empfinden findet aber auch orientiert an Sozialverhältnissen statt: an sozialen Umgangsformen, Kommunikationsstilen, habituellen Verhaltensweisen. Von deren basaler Bedeutung für die Gestaltung zwischenmenschlicher Kontakte wissen wir seit Edward T. Hall, der in seinen Studien stets die enge Verbindung zwischen Kultur und Kommunikation hervorhob, indem er die Aufmerksamkeit auf das mikrokulturnelle Kommunikationsverhalten von Gestik, Mimik und Proxemik lenkte.⁴³

Ein Beispiel hierzu stammt aus einem jüngeren migrantischen Kontext. Hinsichtlich seiner identitären Orientierung formuliert der 19-jährige Thai Son Ngo, ein in Deutschland aufgewachsener Schüler vietnamesischer Abstammung, im Jahr 2005:

Eigentlich ist es mir egal, ob ich die deutsche oder die vietnamesische Staatsbürgerschaft habe, für mich ist das ein Stück Papier. Die Identität als Vietnamesische habe ich nicht mehr ganz und als Deutscher habe ich die auch nicht ganz, ich bin hin- und hergerissen zwischen Vietnam und Deutschland [...]. Vietnam ist für mich manchmal so eine Art Fluchtmöglichkeit. Wenn ich in Deutschland das Gefühl hab, oh, jetzt ist es mir wieder alles zu viel, die Offenheit ist mir zu viel, der Umgang mit den Deutschen ist mir zu direkt, das ist zu viel, das passt jetzt einfach nicht mehr – dann verkrieche ich mich manchmal in den Gedanken nach Vietnam und denke immer daran, ja, o.k., das hätte man anders gemacht und das würde man so machen, dann leg ich vietnamesische Musik auf, gucke mir vietnamesische Filme an, dann fühlt man sich wieder da ein und entspannt sich mehr, man ist ausgeglichener. In der Hinsicht hat das für mich eine starke Bedeutung. Aber wiederum auch Deutschland. Wenn ich in Vietnam bin und merke, oh, dieses distanzierte

42 Vgl. hierzu auch das von Ina-Maria Greverus weiterentwickelte Raumorientierungsmodell, dem eine kulturökologische Konzeption zugrunde liegt, die die Mensch-Umwelt-Beziehung erkunden will. Demnach ist die Identifikation mit einer Umwelt abhängig vom Grad der Bedürfnisbefriedigung, den diese Umwelt ermöglicht. Diesem Modell zufolge gliedern sich die raumbezogenen menschlichen Bedürfnisse in vier Bereiche, die als transkulturell erachtet werden. Dies sind die instrumentale Raumorientierung, der die kontrollierende, die soziokulturelle und die symbolische Raumorientierung zur Seite stehen. Ina-Maria Greverus: *Der territoriale Mensch. Ein literaturanthropologischer Versuch zum Heimatphänomen*. Frankfurt a.M. 1972, bes. S. 23–25; dies.: *Auf der Suche nach Heimat*. München 1979, S. 219–222.

43 Vgl. Edward T. Hall: *The Silent Language*. Garden City 1959; ders.: *The Hidden Dimension*. Garden City 1969.

höfliche Verhalten, das ist auch zu viel für mich, dann möchte ich wieder direkter sein, dann schreib ich e-mails mit meinem Freund, und dann ist es o.k., das richtet mich wieder auf.⁴⁴

Nicht nur die Erlebnisgeneration des Migrationsprozesses, sondern auch deren Kinder, die von klein an die beiden Kulturen des familiären Herkunftskontexts einerseits und der Aufnahmegesellschaft andererseits erleben, haben trotz gelungener Akkommodation und weitgehender Akkulturation in ihrem transnationalen Identitätsbewusstsein das Empfinden einer persönlichen Zwischenexistenz, das Bezüge zum Herkunftskontext und gleichermaßen zum Aufnahmekontext umfasst. Und wie das Beispiel anzudeuten vermag, bringt solche migrantische Transnationalität identitär auch polykulturell bzw. polynational verfasste Beheimatungsprozesse auf den Weg.⁴⁵

Auf dieser Ebene der Kommunikationsweisen und Vergesellschaftungsstile bilden auch etwa die räumlichen und zeitlichen Arrangements weitere Faktoren für eine emotional-atmosphärische Bewertung kommunikativer und interaktiver Prozesse des Umgangs miteinander, wie sie gerade in migrantischen Kontexten beim Streben nach befriedigenden Gefühlen identitärer Situiertheit virulent sind. Aufschlussreich ist, dass Migrantenorganisationen darauf mit der Einrichtung solcher Kopien herkunftskultureller Verhältnisse in der fremdkulturellen Umgebung der Aufnahmegesellschaft reagieren. So können sie ihren Mitgliedern etwa die Gelegenheit geben, an ihren Treffpunkten und im Rahmen ihrer gesellschaftlichen Aktionen die heimatliche Alltagswelt in räumlicher wie auch in zeitlicher Hinsicht nachzuzeichnen, indem sie einige Aspekte der Alltagswirklichkeit und der in ihr wirkenden Sozialisationsprinzipien aufzugreifen suchen. Mithilfe dieser Reaktualisierungen bekannter Strukturen von sozialräumlichen Gegebenheiten der Herkunftskultur und mit dem Modus der dort traditionell üblichen temporären Strukturierung bieten sie ihren Mitgliedern lebensweltliche Vertrautheit, ein Gefühl der Sicherheit und die Möglichkeit zum Aufbau dichter emotionaler Beziehungen, als dies angesichts des Arrangements der migrantischen Lebensbedingungen üblicherweise herstellbar ist.⁴⁶ Sie offerieren aus dieser Perspektive damit letztlich auch einen Maßstab für gelingendes Leben.

⁴⁴ Zit. nach Beth, Tuckermann (wie Anm. 31), S. 80 f.

⁴⁵ Vgl. Seifert (wie Anm. 4), S. 209–214.

⁴⁶ Vgl. Gabriele Cappai: Im migratorischen Dreieck. Eine empirische Untersuchung über Migrantensorganisationen und ihre Stellung zwischen Herkunfts- und Aufnahmegesellschaft. Stuttgart 2005.

Fazit

Heimat interessiert in der aktuellen ethnografisch-kulturwissenschaftlichen Forschung als sozialer Vorgang, den die Subjekte in rationaler Ausrichtung wie auch in emotionaler Gestimmtheit gestalten. Dementsprechend konfiguriert sich *Beheimatung* im Sinne einer vor allem sozialen Bedürfnislage. Hierbei bilden Emotionen aus akteurszentrierter Perspektive sowohl im Rahmen von Integrationsprozessen und Beheimatungsvorgängen wie auch bei desintegrativen Entwicklungen eine relevante Kategorie. Die vorstehend behandelten Gefühle der Anerkennung und Zugehörigkeit, Geruchs- und Geschmackserlebnisse sowie Gestimmtheiten gegenüber physikalisch-geografischen Umgebungsräumen skizzieren die Ausrichtung heimatrelevanter Emotionen auf soziale Bedingungen, auf Gegenstände und physikalisch registrierbare Zustände sowie auf atmosphärische Gegebenheiten. Weitere Orientierungen mögen zu dieser nicht als abschließend intendierten Auswahl hinzutreten. Jedenfalls unterstreichen bereits diese drei Orientierungen, welch ein entscheidendes qualitatives Moment Gefühle im Rahmen gesellschaftlicher Aushandlungsprozesse und damit auch der sozialen Bedingungen subjektiver gesellschaftlicher Existenz darstellen. Das in ihnen ruhende Spannungsverhältnis zwischen subjektivem Eigensinn, gesellschaftlicher Normierung und ökonomischem Kalkül macht sie zu einem produktiven epistemischen Objekt für die kulturwissenschaftliche Analyse des Lebens unter den Bedingungen spätmoderner Gesellschaftsverhältnisse.

**Panel: Emotionen in
Erzählungen / Erzählen
über Emotionen**

Emotionen im Erzählen

Zur narrativen (Re-)Konstruktion und Bewältigung von Verlusterfahrungen

Emotionen sind selbstverständlich. Menschen fühlen. In der Regel wird über das Fühlen, Empfinden hinaus nicht mehr weiter über die in Körper und Psyche stattfindenden Prozesse nachgedacht. Denn sie, die Gefühle, sind normal und nichts Außergewöhnliches. Sie sind Teil der menschlichen Existenz. Menschen, die nicht Mitgefühl, Liebe, Hass, Verlust, Trauer, Wut et cetera empfinden und nachvollziehen können, die weder biologisch noch sozio-kulturell dazu fähig sind, werden als ‚abnormal‘ eingestuft. In diesem Denkansatz ist auch gleich die Zweiteilung der gesamten Emotionsforschung im 20. und 21. Jahrhundert impliziert, nämlich die biologisch oder sozio-kulturell bedingte Zweiteilung von Emotionen: Der eine Strang kann laut Jan Plamper folgendermaßen zusammengefasst werden: „hart, unveränderlich, kulturuniversell, speziesübergreifend, überzeitlich, biologisch, physiologisch, essentiell, basal, verdrahtet, hard-wired“, der andere: „weich, antiessentialistisch, antideterministisch, sozialkonstruktivistisch, kulturspezifisch, kulturkontingent.“¹ Beim ersten Strang, vertreten von den Neurowissenschaften, der Medizin, der Psychologie – den *life sciences* –, handelt es sich um die Idee und Annahme, dass Emotionen universalistisch auszulegen seien: „[D]en einen zufolge sind die Gefühle der Menschen über die Jahrhunderte gleichgeblieben (nur die Ausdrucksweisen hätten sich geändert).“² Kurz gesagt hieße das, der Mensch sei im Hinblick auf seine Gefühle biologisch vorprogrammiert. Beim zweiten Strang, vertreten von den Geistes- und Sozialwissenschaften, wird im Gegensatz dazu davon ausgegangen, dass Gefühle ein soziales Konstrukt sind, die mit einer „durch allgemein historische Veränderungen“ bedingten Geschichte verknüpft sind.³

„Everyone knows what an emotion is, until asked to give a definition.“⁴

Ein Faktor, der es erschwert, die beiden Stränge auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, ist die Definition von *Emotion* oder auch der Begriffe *Gefühl*,

1 Jan Plamper: *Geschichte und Gefühl. Grundlagen der Emotionsgeschichte*. München 2012, S. 13, S. 15.

2 Ebd., S. 15.

3 Ebd.

Empfindung oder *Affekt*. So spricht die Philosophin Ágnes Heller 1980 von *Gefühl*, ebenfalls 1980 sprechen Gilles Deleuze und Félix Guattari von *Les affects*, die Historikerin Ute Frevert nutzt 2000 ebenso wie der Neurowissenschaftler Gerhard Roth 2001 den Begriff *Emotion*. Hier fällt bereits auf, dass die genannten Begriffe Unterschiedliches meinen beziehungsweise sehr unterschiedlich gewichtet werden. Zwar ist einerseits auch die jeweilige Sprache grundlegend für die unterschiedlichen Definitionen (was man etwa bei der Übersetzung des Begriffs *Gefühl* ins englische *feeling*, *sensation*, *sense* oder ins französische *sentiment* erkennt). Andererseits gibt es aber auch innerhalb einzelner Disziplinen erhebliche Unterschiede. So gab es in der englischsprachigen Experimentalpsychologie zwischen 1872 und 1980 tatsächlich 92 verschiedene Definitionen von *Emotion*.⁵ Die Wissenschaftssprache differenziert also stark, während die Alltagssprache zum Beispiel keinen Unterschied zwischen Gefühl und Emotion macht. Die beiden Begriffe werden vielmehr synonym verwendet,⁶ und wie im Zwischentitel angedeutet, variieren die Definitionen auch deshalb so stark, weil jede/r Einzelne für sich in Anspruch nimmt, Gefühle zu verstehen, und so relativ genaue Vorstellungen hat, was darunter verstanden werden soll.

Verkörperte Emotionen

Grundsätzlicher als das Definitorische ist aber die Frage, wie Gefühle gesellschaftlich und geschichtlich (unterschiedlich) produziert und reproduziert werden. Daher möchte ich nochmals auf die Entwicklung der Emotionsforschung eingehen. Bei der Emotionsforschung handelte es sich gegen Ende des 20. Jahrhunderts um ein multidisziplinäres Feld, das seiner ‚Geschichte‘ virulent gegenübersteht. Aufgeteilt werden kann es wie erwähnt in der dichotomen Idee von ‚Geschichte‘ einerseits und ‚anthropologischer Konstante‘ andererseits – oder, wie es Jan Plamper formuliert: Universalismus versus Sozialkonstruktivismus oder Natur versus Kultur.⁷ Impliziert ist hier, dass die einen annehmen, dass die grundlegenden Emotionen angeboren und deterministisch sind: Sie existieren in (fast) jedem Menschen, sind universell und können höchstens von soziokulturellen Normen in die eine oder andere Richtung gelenkt werden. Ein Vertreter dieses Ansatzes ist zum Beispiel Paul Ekman. Er erstellte in den 1970er-Jahren gemeinsam mit Wallace Friesen eine Liste von Gefühlsreaktionen, die Menschen universell – und ganz unabhängig von Kultur – in

4 Beverly Fehr, James A. Russell: Concept of Emotion Viewed from a Prototype Perspective. In: Journal of Experimental Psychology: General 113, 1984, No. 3, S. 464; zit. nach Plamper (wie Anm. 1), S. 21.

5 Vgl. Plamper (wie Anm. 1), S. 21.

6 Im Folgenden werden die Begriffe synonym verwendet.

7 Vgl. Plamper (wie Anm. 1), S. 16.

Affektprogrammen abspulen.⁸ Kontroverse Ansätze gehen hingegen davon aus, dass sich Emotionen allmählich verändern und durch äußere Einflüsse stark mitbestimmt werden. Diese Richtung wurde zum Beispiel in ethnologischen und sozial-anthropologischen Forschungen der 1980er- und 1990er-Jahre vertreten: Prämissen sind hier etwa, dass Emotionen im Alltag in vielfältiger Weise ausgehandelt werden, vor allem über die Sprache beziehungsweise über den sozialen, kulturellen, politischen und historischen Diskurs (der allerdings die Psyche und den „natural body“ nicht ausschließt, sondern mitdenkt).⁹ So spielen Emotionen im alltäglichen Leben im Hinblick auf zwischenmenschliche Kommunikation und Beziehungsgeflechte sowie in der Kommunikation mit sich selbst eine essentielle Rolle.

Die oben angesprochene dualistische Sichtweise wird von den einzelnen Disziplinen immer mehr hinterfragt, Monique Scheer und Pascal Eitler kritisieren zum Beispiel, dass in vielerlei Hinsicht unintendiert Dualismen und Dichotomien von Natur versus Kultur reproduziert werden.¹⁰ Anstatt Emotionen *entweder* physisch (wie bei Ekman) *oder* mental (wie im Diskursmodell unter anderem von Abu-Lughod und Lutz) zu definieren, fordert Scheer, den Blick auf die Praxis, den Körper, das Körperwissen und die Körperlichkeit von Gefühlen zu werfen. Sie argumentiert über Pierre Bourdieus Habitus-Modell, dass sich Gefühle unter wandelnden gesellschaftlichen Bedingungen und Einflüssen verändern und dass sich dieser Prozess ganz dezidiert auf den Körper auswirkt. Gefühle werden in den Körper eingeschrieben. Forschungspraktisch kann es so nicht mehr rein um den Diskurs und um das *speaking* oder *thinking emotion* gehen, sondern vielmehr auch um das *doing* und *trying emotion*.¹¹ Gefühle sind laut Scheer sowohl sprachlich als auch körperlich verfasst. Hier spielt eben nicht nur die biologische oder die soziale Komponente eine Rolle. Gefühle sollen daher auf ihre Performativität untersucht werden, deren zentrales Moment das fortwährende Erlernen und Erproben von Emotionen ist. Hier wird deutlich, dass *sowohl* die erkennbaren, einheitlichen, eventuell angeborenen Emotionsmuster zu berücksichtigen sind als auch die gesellschaftliche und geschichtliche Überformung dieser Muster.¹²

8 Vgl. Paul Ekman, Wallace V. Friesen, Phoebe Ellsworth: Gesichtssprache. Wege zur Objektivierung menschlicher Emotionen. Wien 1972.

9 Vgl. Lila Abu-Lughod, Catherine A. Lutz: Einleitung. In: Diess.: Language and the Politics of Emotion. Cambridge 2008, S. 1–23.

10 Monique Scheer, Pascal Eitler: Emotionengeschichte als Körpergeschichte. Eine heuristische Perspektive auf religiöse Konversionen im 19. und 20. Jahrhundert. In: Geschichte und Gesellschaft 35, 2009, H. 2, S. 282–313, hier S. 287; vgl. Monique Scheer: Welchen Nutzen hat die Feldforschung für eine Geschichte religiöser Gefühle?. In: vokus. volkskundlich-kulturwissenschaftliche schriften 21, 2011, H. 1/2, S. 65–77, hier S. 66–67.

11 Vgl. Scheer, Eitler (wie Anm. 10), S. 292–293, hier S. 298.

12 Ebd., S. 310 f.

Emotionen und Sinnesempfindungen im Forschungsprozess

Im Kontext von Lebensgeschichten oder lebensgeschichtlichen Erzählungen sind zum einen bewusst erinnerte Emotionen, ihre narrative Vermittlung und deren Körperlichkeit von Interesse. Zum anderen sind Fragen zu stellen, die unbewusst vermittelte Emotionen betreffen, die zum Beispiel während einer Erzählung durch Gesten, Mimik et cetera offensichtlich werden: Wie bewerten Individuen vergangene Lebenserfahrungen emotional, welche Gefühle erinnern sie, welche schreiben sie sich selbst zu? Wie positionieren sie sich im jeweiligen emotionalen Diskurs in ihrer Vergangenheit? Wie in gegenwärtigen sozialen Konstellationen? Und wie schreibt sich das auch narrativ weitergegebene Wissen in den Körper ein? Für uns als Forschende stellt sich aber nun die übergeordnete Frage, wie man diese Informationen im ethnografischen Prozess erschließen kann.

Basierend auf einer Berücksichtigung der Forschenden selbst plädiert Regina Bendix dafür, dass

if we are to probe the contours of sensory perception and reception and seek to understand the transitions between the individual, cultural and trans-cultural dimensions, as I am urging here, then research methods will be needed that are capable of grasping „the most profound type of knowledge (which) is not spoken of at all“ and thus inaccessible to ethnographic observation or interview.¹³

Nicht mehr nur der geschriebene Text ist für Bendix im Forschungsprozess, für die Forschenden selbst von Bedeutung, sondern vor allem die Wechselbeziehung von Gesprochenem und Gehörtem (hier würde ich auch noch das Gesehene, das Beobachtete einbeziehen).¹⁴ Die Bezeichnung *Wechselbeziehung* ist in diesem Fall wesentlich: es geht nicht darum, eine neue Form der Ethnografie zu privilegieren, es geht vielmehr darum, das Wahrnehmungsspektrum der Forschenden auch auf das Hören zu erweitern, oder eben darum, die von den Interviewpartner/inne/n bewusst oder unbewusst gezeigten Emotionen mit in den Forschungsprozess aufzunehmen. Laut Sarah Pink geht es darum, „new routes of knowledge“¹⁵ zu generieren – und zwar, was über eine möglichst breit gefächerte Wahrnehmung im gesamten Feldforschungsprozess zu erreichen sei: „It [sensory ethnography] involves the researcher self-consciously

13 Regina Bendix: *The Pleasure of the Ear: Toward an Ethnography of Listening*. In: *Cultural Analysis* 1, 2000, S. 33–50, hier S. 41. (In der angeführten Textstelle zitiert Bendix aus Maurice Bloch: *How We Think They Think. Anthropological Approaches to Cognition, Memory, and Literacy*. Boulder, Colorado 1998, S. 44.)

14 Ebd., S. 42.

15 Vgl. Sarah Pink: *Doing Sensory Ethnography*. Los Angeles u.a. 2009, S. 8.

and reflexively attending to the senses throughout the research process, that is during the planning, reviewing, fieldwork, analysis and representational process of a project.“¹⁶ Zwar räumt Pink ein, dass Ethnografie in gewisser Hinsicht immer schon „necessarily sensory“ war, nichtsdestotrotz – ähnlich wie auch bei der Emotionsforschung – plädiert sie aber dafür, dass den Sinnen, den Sinnesempfindungen und Wahrnehmungen und auch den emotionalen Bezügen bewusst Raum in den ethnografischen Forschungen eingeräumt werden muss, um so ein vollständigeres Bild des Forschungsprozesses und der Ergebnisse abliefern zu können.¹⁷

Pink schlägt vor, das Interview nicht nur als eine Form der „speziellen Konversation“ zu sehen, sondern als „umfassende Kombination von Kommunikation und Praktiken“, die über eine „theory of place“ verstanden werden kann.¹⁸ Mit „place“, „participation and place“ und „emplacement“ oder auch „the emplaced ethnographer“ meint sie hier ein

coming together and „entanglement“ of persons, things, trajectories, sensations, discourses, and more. [...] [E]thnographic representation involves the combining, connecting and interweaving of theory, experience, reflection, discourse, memory and imagination.¹⁹

„Place“ ist also der „Ort“, an dem sowohl die Forschenden als auch die Beforschten in sozialen, sinnlichen und materiellen Kontexten diskursiv eingebunden sind und zusammenkommen und von dem sie auch charakterisiert und in ihrem ganzen Tun beeinflusst werden.²⁰ Deshalb ist auch die Interviewsituation an sich oder besser die Atmosphäre des Interviews und die Interaktion der Forschenden und der Beforschten Teil des „ethnographic place“: „Indeed, interviews are not only places where researchers come to understand other people’s experiences. They are also contexts where interviewees might arrive at new levels of awareness about their own lives and experiences [throughout the interactive research process].“²¹ Die Forschenden werden von den Beforschten im interaktiven, dynamischen Forschungsprozess beeinflusst, dennoch müssen sie das Verhalten ihrer Interviewpartner/innen lesen (können). Das ist dann möglich, wenn zum einen das Gesprochene analysiert wird, zum anderen gehört zum Gesprochenen auch immer das Nicht-Erwähnte dazu, beziehungsweise das, was ‚zusätzlich‘ passiert. Denn in einem Interview ist nicht nur der Text wichtig, sondern auch die Körpersprache. Mimik und Gestik lassen etwa

16 Ebd., S. 10.

17 Ebd.

18 Ebd., S. 95.

19 Ebd., S. 42.

20 Ebd., S. 33.

21 Ebd., S. 86 f.

Rückschlüsse auf Emotionen zu, die die Interviewpartner/innen in der Erzählung über ein Erlebnis empfinden oder empfunden haben. Zumindest bis zu einem gewissen Grad kann abgelesen werden, inwiefern etwa Emotionen und Wissen verkörpert worden sind, also zu Körperwissen geworden sind. Wie der Verkörperung von Emotionen und Wissen im Erzählprozess analytisch nachgegangen werden kann, möchte ich nun anhand konkreter Beispiele aus meinem Dissertationsprojekt zu „Umsiedlungen im rheinischen Braunkohlerevier“ veranschaulichen.²²

Emotionen – Erzählung – Körperwissen: Ausdruck und Beschreibung

Laut Ágnes Heller heißt Fühlen „in etwas involviert sein. Das Gefühl leitet uns in der Erhaltung und Erweiterung unseres gesellschaftlichen Organismus (des Ichs). Unsere Gefühle werden ausgedrückt: dies gibt die hauptsächliche Information darüber, was wir eigentlich sind. Ein Mensch ohne Gefühle ist undenkbar.“²³ Gefühle „werden ausgedrückt“, sie sind nicht autark, sondern vielmehr in Handlungen, Gedanken, Gesprächen eingebunden. Durch Gefühle werden Informationen über das Ich, über *die* Person, die wir eigentlich sind, weitergeben. Diese Weitergabe ist nicht auf verbale Äußerungen beschränkt, sie findet vielmehr ihren Ausdruck in Gestik, Mimik und Lauten und auch Nichtgesagtem/Nichtausgesprochenem. Gefühle bedingen also die menschliche Lebenswelt, ohne sie geht es nicht. So finden diese Gefühle, oder die Verkörperung von Gefühlen, sich auch in Erzählungen und im Erzählprozess wieder.

Laut Gabriele Lucius-Hoene und Arnulf Deppermann ist unsere Lebenswelt erfüllt von Erzählungen aller Art.²⁴ Wir erzählen, wenn etwas bedeutsam und erzählwürdig erscheint, und geben damit einen Teil unseres Selbst preis, einen persönlichen und individualisierten Erfahrungsbericht, der in der Regel auch eine Intention hat, egal ob bewusst oder unbewusst.²⁵ Das Erzählen über Selbsterlebtes ist eine alltägliche, vertraute und ständig praktizierte Handlung, mit der wir uns untereinander verständigen, austauschen und wechselseitig an unseren Erfahrungen teilhaben lassen. Eine „persönliche Erzählung“ (*personal narrative*) basiert auf Erfahrungen und entwickelt oder (re-)produziert diese gleichzeitig auch.²⁶ Wir bedienen uns der Erzählung, wenn wir anderen etwas mitteilen oder uns selber erinnern wollen, wenn wir etwas Bestimmtes in der

22 Die Arbeiten an der Dissertation sind großzügig vom Vizerektorat für Forschung der Universität Innsbruck gefördert worden.

23 Ágnes Heller: *Theorie der Gefühle*. Hamburg 1980, S. 84.

24 Gabriele Lucius-Hoene, Arnulf Deppermann: *Rekonstruktion narrativer Identität*. Ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews. Opladen 2002, S. 38.

25 Vgl. ebd., S. 21.

26 Vgl. Elinor Ochs, Lisa Capps: *Narrating the Self*. In: *Annual Review of Anthropology* 25, 1996, S. 19–43, hier S. 20.

Vergangenheit erlebt haben, wenn erklärt werden muss, wie es zu etwas gekommen ist und warum wir so gehandelt haben und inwiefern die Gegenwart mit der Vergangenheit in Verbindung steht. Deshalb kann das reflektierende Selbst auch nicht von der Erzählung oder im Umkehrschluss vom ‚Gegenüber‘ losgelöst werden. Im Gegenteil: Sie bedingen sich gegenseitig. Ja, mehr noch:

Personal narratives shape how we attend to and feel about events. They are partial representations and evocations as the world as we know it. [...] [N]arratives are versions of reality. They are embodiments of one or more points of view rather than objective, omniscient accounts.²⁷

In der persönlichen Erzählung findet sich die Möglichkeit, die Welt so zu kartografieren, so herzustellen, wie es persönlich wichtig ist, von Nutzen sein kann oder einfach nur gerade in die Situation passt. Oft hat die Erzählung sowohl einen inhaltlichen Bezug als auch ein Gegenüber, an das die Erzählung gerichtet ist, um die Realität, so wie sie gesehen, empfunden wird, erklären zu können. Somit kann die Erzählung, der Erzählprozess auch eine Art Bewältigungsstrategie sein, zum Beispiel für Ereignisse, die verarbeitet werden müssen. Über den Erzählprozess findet eine Auseinandersetzung mit dem Erlebten statt, und zwar durch einen bewussten oder unbewussten Rückgriff auf Emotionen und die gleichzeitige Vergegenwärtigung eines Ereignisses. Falls mit diesen Erfahrungen, hier die Umsiedlung, noch nicht abgeschlossen wurde, kann das Erzählen bei der Bewältigung helfen und das Loslassen des ‚Alten‘ und das Ankommen im ‚Neuen‘ erleichtern.

Wie bereits erwähnt finden in diesen Erzählungen auch Gefühle ihren Ausdruck: Erzählen ist „nicht nur eine kognitive Konstruktion und kommunikative Strategie, sondern evoziert und präsentiert als Akt der Versetzung in die Vergangenheit, der Wiederbelebung und der Gestaltung von Erinnerungen vor allem auch Gefühle“.²⁸ In diesem Zusammenhang hat die Nutzung einer emotionalisierten Sprache beziehungsweise die Beziehung von Sprache und Emotionen zweierlei Bedeutung: einerseits kann Sprache in der kommunikativ-performativen Handlung des Erzählens bewusst emotional *ausgeübt/genutzt* werden, andererseits konstruiert, verstärkt oder verändert der Erzählprozess Sprache auch selber, teils bewusst, teils unbewusst.²⁹ Sprache und mit ihr die Erzählung kann also sowohl über die deskriptive Verwendung von Emotionen Emotionalität hervorrufen (beschreiben) als auch selber in ihrem Ausdruck ‚emotional‘ sein. Lucius-Hoene und Deppermann unterscheiden in diesem Zusammen-

²⁷ Ebd., S. 21.

²⁸ Lucius-Hoene, Deppermann (wie Anm. 24), S. 38.

²⁹ Michael Bamberg: Language, Concepts and Emotion. The Role of Language in the Construction of Emotion. In: Language Sciences 19, 1997, No. 4, S. 309–340, hier S. 309.

hang³⁰ zwischen *Emotionsbeschreibungen* oder *-thematisierungen* und *Emotionsausdruck*. „Im ersteren Fall werden Gefühle von Personen der Geschichte *beschrieben* [...]. Im zweiten Fall wird das Gefühl nicht nur beschrieben, sondern auch *expressiv* und nach außen durch Verhaltensmerkmale erfahrbar zum Ausdruck gebracht, etwa durch ein bestimmtes expressives Vokabular, Stimmführung, Gestik, Mimik.“³¹

Beispielhaft möchte ich dies jetzt an einem kurzen Interviewausschnitt erläutern. Interviewpartner ist Paul Lehnen. Er wurde in Immerath geboren und ist in Pesch und Otzenrath aufgewachsen. Alle drei Orte wurden bereits umgesiedelt beziehungsweise befinden sich gerade in der Umsiedlung.³² Auf die Frage, ob irgendwann mit den Ereignissen um die Umsiedlungen abgeschlossen werden könne, antwortete der Interviewpartner:

Ja, aber nicht wirklich. Es ist abgeschlossen mit dem Moment, wo das Teil da im Erdboden verschwunden ist und weg ist, was man bewohnt hat. Mein Vater ist hingefahren, als unser Haus in Otzenrath abgerissen wurde, und dazu muss man sagen, es war ein Haus, ein Doppelhaus, das er mit seinem Schwager vom ersten Grundstein an selbst gebaut und gemauert hat. Da hing also viel, viel Herzblut drin, da waren so viele Besonderheiten, die die beiden eben mit enorm viel Fleiß dort in dieses Haus gelegt hatten, [...] die natürlich auch nicht mehr irgendwo honoriert worden sind ... und er hat sich tatsächlich angeschaut, wie sein Haus, was er da gebaut hat, mit dem Bagger zerschlagen wurde, bis es am Boden lag und wirklich nur noch Steine und Schutt war. Das ja. Aber abgeschlossen hat er zu dem Zeitpunkt auch nicht, dann geht erst nochmal der Blick nach Pesch, da gab's ja noch das andere Haus, das eigentliche Zuhause. Ja, und da haben wir natürlich auch Bilder davon. Die hat dann mein Bruder gemacht, als das abgerissen worden ist und weg war, aber auch das ist irgendwann vorbei. Dann, man kriegt so den Punkt, wo man nicht mehr gucken gehen möchte, weil das nur noch weh tut. Das ist einfach so. Man sieht, wie es, man weiß, wie es vorher war, man weiß, welche Feste man da gefeiert hat, wie schön die Umgebung war, wie schön das alles von der Landschaft, vom Baumbestand her, vom alten

30 Und mit Rückgriff auf u.a. Martina Drescher: Sprachliche Affektivität. Darstellung emotionaler Beteiligung am Beispiel von Gesprächen aus dem Französischen. Bielefeld 1997 (Habilitationsschrift); Reinhard Fiehler: Kommunikation und Emotion. Theoretische und empirische Untersuchungen zur Rolle von Emotionen in der verbalen Interaktion. Berlin 1990.

31 Lucius-Hoene, Deppermann (wie Anm. 24), S. 38 (Hervorhebungen im Original).

32 Otzenrath wurde von 2000 bis 2007 umgesiedelt. Das Umsiedlungsverfahren der Orte Immerath, Lützerath und Pesch startete 2001, und die Umsiedlung ist nun fast abgeschlossen. 2017 wird der neue Ort Immerath von der RWE Power AG an die Bewohner/innen und die Stadt Erkelenz übergeben. Die Alt-Orte Immerath und Lützerath stehen zum Teil noch, auch wohnen hier noch circa dreißig Personen. Pesch ist mittlerweile ganz abgerissen bzw. devastiert, und das Gelände befindet sich unmittelbar am Grubenrand.

Baumbestand gewesen ist, wie man als Kind, ähm, dort groß geworden ist, auf Bäume geklettert ist, wie man sich in den Birnbaum verdrückt hat und da stundenlang irgendwie Birnen gegessen hat und die Kitschen [das Kerngehäuse] runtergeworfen, das ist alles dann weg, und das tut dann weh.³³

In diesem Ausschnitt beschrieb Paul Lehnen stark emotionalisiert, wie es ihm und seiner Familie beim Abriss und Verlust der Häuser in Otzenrath und Pesch ergangen ist, außerdem ging er auf Kindheitserinnerungen ein, die er an Pesch hat. „Da hing viel Herzblut drin“ und „das ist alles dann weg, und das tut dann weh“, sind ebenso deutliche Beschreibungen der Gefühle, die er für die Dörfer, die er immer noch „Heimat“ nennt, hat, wie die Beschreibung derselbigen über Kindheitserinnerungen (Landschaft, Baumbestand, stundenlanges Birnenessen). Kurz nach diesem Ausschnitt beschrieb er, wie durch die Umsiedlung und vor allem durch das ‚Abbaggern‘ des Ortes, der Landschaft, des alten Baumbestandes die „Heimat“ verloren ging: „Als die dann plötzlich weg waren, war auch ein Bruch da, da gibt’s keine Heimat mehr.“ Im Laufe des Interviews ging er mehrmals auf diesen Punkt ein, den Heimatverlust, auch darauf, dass er „erst vor kurzem“ noch nach Pesch zurückgekehrt sei, um dort (auch wenn Teile sich schon im Abriss befanden) zumindest die Koordinaten seines Heimathauses festzuhalten. Denn das „Zurückkehren“ wird ja durch den (Rest-)See, der nach den Tagebau-Aktivitäten in diesem Bereich entstehen soll, erschwert. „Zurückkehren kann ich ja nur im Boot, aber zumindest weiß ich jetzt, durch die Koordinaten, wohin es dann gehen soll“, sagte er mit einem erzwungenen Lachen. Mit diesem Lachen und dem damit verknüpften emotionalen Eingehen auf die eigene Trauer- und Verlusterfahrung schwang auch die Vermutung mit, dass Paul Lehnen wohl nicht mehr an die Koordinaten seines Geburtsortes zurückkehren können wird, denn der See kann nach Beendigung des Tagebauvorhabens *Garzweiler II* nur langsam gefüllt werden. Das Ende der Auffüllung ist derzeit erst für 2100 geplant. Hier kommt auch zum Ausdruck, dass es sich bei Erzählungen über Umsiedlungen auch immer um ein stark emotionalisiertes Feld handelt, bei dem Wut, Trauer und Verlust, Verzweiflung, Ärger, Unmut oder Angst sich abwechseln mit Akzeptanz, Freude, Überraschung oder Hoffnung.

Doch nicht nur im Gesprochenen spiegeln sich diese Emotionen wieder: Während des Interviews brachte Paul Lehnen sein Unverständnis und seine Wut über die Ereignisse durch ständiges Klopfen auf den Tisch zum Ausdruck.

33 Der Name des Interviewpartners ist anonymisiert. Das Interview fand am 18.11.2012 im Privathaus des Befragten in Erkelenz statt und dauerte 80 Minuten. Alle nachfolgenden Interviewpassagen beziehen sich, wenn nicht anders markiert, auf dieses Interview. Die Anonymisierung der Interviews erfolgte nicht auf Wunsch der Interviewpartner_innen, allerdings erschien eine anonyme Handhabung aufgrund der zum Teil belastenden, zum Teil aber auch sehr kritischen Aussagen über den Umsiedlungsprozess als sinnvoll.

In Folge wurde die Satzstruktur kürzer und die Stimme des Informanten leiser. Die Gestik wurde zunehmend unruhiger. Die für Paul Lehnen negativen Emotionen hatten sich in seinen Körper und seine Körpersprache eingeschrieben. Erst als er wieder auf ‚sicherem Terrain‘ war, das heißt, als er über Themen sprach, die für ihn offenbar weniger stark emotional belastend waren, fiel er wieder auf einen Erzählrhythmus zurück, der organisierter und geordneter wirkte.

Sowohl bei der Beschreibung als auch beim Ausdruck können Gefühle im Erzählen bewusst oder auch unbewusst eingesetzt werden. „Beim ausgedrückten Gefühl lässt sich unterscheiden zwischen der beabsichtigten *Re-Inszenierung eines Affekts* im Sinne einer kontrollierten, hörerbezo-genen Gestaltung und dem *tatsächlichen Erleben*, dem Vereinnahmt-Werden durch den Affekt.“³⁴ Im ersten Fall nutzen Erzähler/innen Gefühle oder Gefühlsbeschreibungen bewusst, zum Beispiel im Zusammenhang mit der Darstellung von Erinnerungen, im zweiten Fall können Gefühle eher unbewusst und/oder auch gegen den Willen der Erzähler/innen auftauchen, zum Beispiel durch ungewolltes Weinen oder Zornausbrüche.³⁵ Ein Beispiel für ein Vereinnahmt-Werden durch den Affekt wäre etwa die wiederholte Erwähnung und die ästhetisierte Beschreibung von Heimat und des Verlusts von Heimat seitens Paul Lehnen.

Die Re-Inszenierung oder auch Re-Produktion des Gefühls dient in der Regel der „erzählerischen Dramaturgie“. Sie muss nicht unbedingt der aktuellen Gefühlslage der Erzähler/innen entsprechen, der Einsatz kann strategisch sein. Mit dieser strategischen Nutzung von Gefühlsdarstellungen können Erzähler/innen laut Lucius-Hoene und Deppermann zweierlei erreichen: Einerseits werden sie genutzt, um bei den Zuhörer/inne/n Interesse zu wecken, um Sympathie und Solidarisierung einzufordern, um Kritik abzuwehren, um emotionale Verlässlichkeit, Glaubwürdigkeit oder Ansprechbarkeit zu dokumentieren oder der Schilderung Authentizität zu verleihen. Andererseits kann die Erzählung und das im Erzählen entstehende Gefühl aber auch eine Art Bewältigungsstrategie sein, die es erleichtert, mit dem Erlebten, das heißt, mit den zum Teil als dramatisch wahrgenommenen Erfahrungen, umgehen zu können.³⁶

Zum strategischen Nutzen des Erzählens und zu den Emotionen im Erzählen gehört aber noch mehr: Das Erzählen hat auch die Funktion der „sozialen Anerkennung, des Gesehen- und Gehört-Werdens“, es dient dem sozialen Austausch: „Der Hörerin, die ja unsere Geschichte und die Ereignisse, auf denen sie beruht, im Allgemeinen nicht kennt und daher keine eigene Version des Geschehens hat, liefern wir eine sprachliche Neuschöpfung dessen, was wir erfahren haben.“³⁷ Folglich kann so von den Erzähler/inne/n genau die Sicht-

³⁴ Lucius-Hoene, Deppermann (wie Anm. 24), S. 38 (Hervorhebungen im Original).

³⁵ Vgl. ebd., S. 39.

³⁶ Vgl. ebd., S. 40.

³⁷ Ebd., S. 33 f.

weise der Dinge eingebracht werden, die sie vermitteln wollen. Somit liegt der strategische Nutzen des ‚emotionalen‘ Erzählens für die Erzähler/innen im Versuch, die Interviewerin auch auf die eigene Seite zu ziehen; also auch von ihr Akzeptanz und Solidarität einzufordern. Im meinem Fall war es zum Beispiel der Wunsch, mich als Sprachrohr für die Umsiedler/innen zu nutzen und zu definieren: „Ich finde es toll, dass endlich jemand meine Seite darstellt, und das dann auch noch wissenschaftlich.“³⁸ Dieser Satz wiederholt sich bis heute bei den meisten Begegnungen mit den Umsiedler/inne/n. Immer wieder werden in diesen Situationen Gegebenheiten aus dem Umsiedlungsprozess an mich herangetragen, vor allem wenn es um Probleme in der Kommunikation mit den öffentlichen Stellen geht. Auch hier wird starker Unmut geäußert und wiederholt darauf hingewiesen, dass auch das Platz haben muss in einer wissenschaftlichen Arbeit.

Was sagen die offiziellen Stellen zum emotionalen Prozess?

Beim Thema Umsiedlung handelt es sich um eine stark emotionalisierte Thematik.³⁹ Unerwähnt blieb bisher, dass auch die ‚offiziellen Stellen‘ auf diese Emotionalität reagieren. Die folgende Interviewpassage stammt aus der schon vorgestellten Untersuchung zu Umsiedlungen und bezieht sich auf die Ereignisse während der sogenannten Suchraumfindung. Zu Beginn jeder Umsiedlungsphase⁴⁰ wird zunächst der Auftrag erteilt (Bezirksregierung – hier Köln – an die zuständige Stadt/Kommune und die RWE AG⁴¹), dass mit der Umsiedlung (bzw. mit deren Planung) begonnen werden soll. Dies geschieht in der Regel 15 Jahre bevor das Gebiet bergbaulich in Anspruch genommen wird. Üblicherweise siedelt ein Großteil der Dorfbevölkerung gemeinsam um (jeweils ca. 55–80 Prozent in den letzten Phasen).⁴² Für die neuen Dörfer müssen Standorte im Stadt-

38 Interview mit Gertrud Claßen am 12.3.2012 in Kuckum.

39 Hier sei erwähnt, dass es sich bei den Umsiedler/inne/n natürlich nicht um eine ‚homogene Masse‘ handelt. Es werden durchaus verschiedene Positionen bezogen, und es gibt unterschiedliche Reaktionen auf die gemachten Erfahrungen. Nichtsdestotrotz merkt man den Umsiedler/inne/n an, vor allem denjenigen, die sich für eine gemeinsame Umsiedlung entscheiden, dass der Prozess auch in irgendeiner Form emotional auf sie wirkt, und dies wird, wie oben erklärt, auch über Erzählungen erläutert, angesprochen, analysiert.

40 Unterscheidung Umsiedlungsprozess und Umsiedlungsphase: die Bezeichnung Umsiedlungsprozess benutze ich für den gesamten Ablauf der Umsiedlung innerhalb einer Umsiedlungsphase, die den Abbaufortschritt (Phaseneinteilung) von Tagebauprojekten betrifft.

41 Bis 1990 Rheinisch-Westfälisches Elektrizitätswerk AG, heute nur RWE AG.

42 Unter gemeinsamer Umsiedlung ist die Umsiedlung der Bewohner/innen eines Ortes an einen gemeinsamen Standort innerhalb eines begrenzten Zeitraumes zu verstehen. Als Vorteile werden genannt: Die Dorfgemeinschaft mit ihren Gemeinschaftseinrichtungen, ihren Pfargemeinden und Vereinen kann erhalten bleiben, die räumliche Trennung zwischen Verwandten, befreundeten Familien, Vereinsmitgliedern, Spielkameraden wird vermieden

gebiet gefunden werden (Vorgaben Landes- und Regionalplanung). In diesem konkreten Beispiel geht es um fünf Dörfer – Keyenberg, Kuckum, Berverath, Ober- und Unterwestrich –, deren Umsiedlungsphase Ende 2010 begann. 2012 fanden verschiedene Workshops und Suchraumforen statt, in denen Suchräume für einen möglichen Standort des neuen Dorfes definiert und besprochen wurden.

In diesen von mir ethnografierten Suchraumforen wurden sieben mögliche Standorte vorgestellt, ‚bereist‘ und diskutiert. Während dieser Suchforen positionierten sich einige der Teilnehmer/innen als „Bürger/innen zweiter Klasse“. Ihre Begründung: Offiziell habe man ihnen ein Mitspracherecht eingeräumt, de facto habe es ein solches aber nicht gegeben. Der daraus resultierende Unmut war dementsprechend groß. „Wir werden umgesiedelt, vertrieben, und jetzt sollen wir uns für einen Suchraum entscheiden, der genau am Loch liegen wird ... Dafür habe ich keine Worte. Für uns ist der Rand des Lochs eine No-go-Area.“⁴³ Zur Erklärung: Die Umsiedler/innen konnten zwischen verschiedenen Suchräumen wählen. Von sieben Möglichkeiten lagen ‚plötzlich‘, ohne dass die Umsiedler/innen vorher davon erfahren hatten, vier direkt am ‚Loch‘⁴⁴, und *direkt* bedeutet hier: 300–500 Meter an der Tagebaukante. Daraufhin wurde eine sehr intensive und hitzige Debatte geführt, die sich über die weiteren Monate und alle Suchforen bis zur Wahl des Standortes im November 2012 hinzog.

Diese Diskussion über die No-go-Areas überraschte auch die offizielle Seite und veranlasste ein paar Interviewpartner/innen, die über ihre Arbeit in den Umsiedlungsprozess involviert sind, dazu Stellung zu beziehen:

Also ich glaub das war eine Spezialität, [...] dann war dieses, ein Phänomen aus dieser Umsiedlung, dass also [...] die Kante, also No-Go war. Auch sämtliche Beglückungsversuche von RWE, die Kante schönzureden, der See kommt irgendwann, haben genau kontraproduktiv gewirkt [...], und zwar lag [das] nicht an der Demagogie oder an den Versuchen einzelner sehr starker Persönlichkeiten in diesem Prozess, sondern das war schon eine allgemeine Stimmung. Und das hat mich überrascht und hat die Stadt auch überrascht, weil das in anderen Prozessen so nicht der Fall war. Also das war schon ganz klar, diese anderen Standorte fielen alle flach, weil sie eben nicht in der Umgebung waren, ob es eine emotionalisierte Struktur war oder ob es diese Fragen, die nach oben ... geschwappt sind, wie Lärm,

oder zeitlich überbrückbar, die Vertrautheit und eingeübte Hilfeleistung zwischen den Dorfbewohner/inne/n können während der Umsiedlung und beim Aufbau des neuen Ortes viele Probleme mildern, Betriebe mit örtlichem Einzugsbereich können ihre Kundschaft mitnehmen und so weiter. Vgl. Bezirksregierung Köln: Braunkohlenplan Umsiedlung Immerath-Pesch-Lützerath, S. 25–26.

43 Feldnotizen Suchraumforum im Frühjahr und Sommer 2012.

44 So die allgemein verwendete, auch abwertende Bezeichnung für Tagebau, hier spezielle *Garzweiler II*.

Erschütterungen, schwieriger Baugrund durch Senkungen und so weiter. Ich glaube, das war eher das emotionale Element: wir wollen damit nichts zu tun haben und suchen uns jetzt einen Ort, der fern [stark betont] davon ist.⁴⁵

Rainer Wegener ist Architekt und Stadtplaner der *Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule Aachen*. Gemeinsam mit einem Architekturbüro aus Aachen war er beauftragt, die Suchräume planerisch darzustellen und die Foren zu moderieren. Im weiteren Verlauf der Umsiedlung war es seine Aufgabe, auch den Standort des neuen Ortes zu planen. Diese Planung ist mittlerweile fast abgeschlossen, und die Verteilung der einzelnen Grundstücke soll im ersten Halbjahr 2016 durchgeführt werden. Wegener bezog sich im Laufe des Interviews immer wieder auf diesen Überraschungsmoment. Im Gespräch stellte er außerdem Überlegungen an, welche Möglichkeiten der Partizipation (und der partizipativen Gegenwehr) sich den Umsiedler/inne/n während der Infoveranstaltungen (Suchforen et cetera) geboten hätten.

So ermöglichten die Suchforen den Umsiedler/inne/n (aus ihrer Sicht „endlich“) eine Plattform, auf der sie auf Augenhöhe mit den offiziellen Stellen kommunizieren konnten. Vor allem die Darstellung der eigenen Position im Umsiedlungsprozess, die Klarstellung von Problemen und Unstimmigkeiten und das Kundtun von Unmut, Unbehagen, Ärger und Wut waren von Bedeutung für die Umsiedler/innen. Laut Juliane Stückrad kann das Kundtun des eigenen Unmuts „der Positionierung im sozialen Umfeld, im Raum und in der Zeit dienen“, es „wirkt abgrenzend auch identitätsstiftend.“⁴⁶

Die Position der Umsiedler/innen ist in diesem Beispiel eindeutig erkennbar: die ‚Kante‘ beziehungsweise die unmittelbare Nähe zum ‚Loch‘ ist für sie undenkbar und inakzeptabel. Sie löst negative Gefühle, Emotionen in ihnen aus, die möglichst öffentlich kundgetan werden müssen. So sagt eine Umsiedlerin: „Nur eine weite, ungetrübte Landschaft mit viel Baumbestand und Wasser ist für mich Heimat. Das ‚Loch‘ steht für mich nicht dafür, da geht dann ja meine Identität verloren.“⁴⁷ Wenn die „Heimat“ verloren geht, und mit „Heimat“ meinen Umsiedler/innen in der Regel genau *den* Ort, der ‚abgebaggert‘ werden wird, darf nicht auch noch die Identität verloren gehen, die in der Umsiedlung vor allem mit Landschaft, mit Dingen und Erinnerungen verbunden wird.

Identitätsstiftend ist die Positionierung *Weg vom Loch* auch in der Hinsicht, dass die Unmutsäußerungen auf einen Wunschzustand hindeuten: die Entfernung vom ‚Loch‘ und somit die Möglichkeit, das ganze Geschehen in Zukunft

45 Interview mit Rainer Wegener am 14.11.2012 in Aachen.

46 Juliane Stückrad; „Ich schimpfe nicht, ich sage nur die Wahrheit.“ Ein Ethnographie des Unmuts am Beispiel der Bewohner des Elbe-Elster-Kreises/Brandenburg. Kiel 2010, S. 37.

47 Diskussionsbeitrag einer Umsiedlerin während des Abschlussforums zur Suchraumfindung am 1.9.2012.

auch vergessen zu können, was nicht möglich wäre, wenn man über Jahrzehnte noch von ‚Kanten‘ und Baggern begleitet werden würde. Auch hier spielt der Bewältigungsprozess eine Rolle: Irgendwann muss es ein Loslassen, einen Abschied geben, um mit der Umsiedlung abschließen zu können. So wurde in der beim Suchforum geführten Diskussion etwa auch die positive Bewertung der „ungetrübten, weiten Landschaft“ hervorgehoben, die am Niederrhein anzutreffen ist und von den Umsiedler/innen in der (Vor-)Planungsphase mehrfach ‚beschworen‘ wurde. Dazu nahm auch Rainer Wegener im Interview Stellung:

[D]ie Leute wollen das Unmögliche möglich machen, was total verständlich ist. Also die haben in Keyenberg und in der Niersaue ... gibt es ja ein Natur- und Wald- und, sagen wir mal, Bächlein-System, was wirklich absolut prägnant ist. Und man kann sich vorstellen, dass die sagen, ok, wir wollen das mitnehmen, aber das geht natürlich an den Standorten so nicht, da kann man natürlich jetzt sagen, wir wollen das, wir wollen es dennoch, also, RWE, pumpt mir das Wasser da hoch und pflanzt mir Bäume um. [...] Diese Struktur des Grünen, diese grüne Atmosphäre ist [...] für die Leute absolut wichtig, in welcher Form, das hängt von dem jeweiligen Ort ab, an dem man ist. [...] Ein Wunsch war, der Leute in dieser Region, in der Börde, nämlich der Blick in die Weite. Ich komme aus einer anderen Landschaft, mich hat das am Anfang immer schon gewundert, dass die Leute diesen endlosen Blick irgendwie so schätzen. Ich komme aus Ostwestfalen, und da sind immer dauernd Hecken und irgendwie so was, und ich fand diese wunderbar, diese Hecken, ich hab mich gewundert, warum die Rheinländer diesen Blick in die unendliche Weite so besonders toll finden. Aber das finden die. Und das müssen wir halt akzeptieren, also müssen wir gucken in unserer Planung, inwieweit es sozusagen möglich ist, für einzelne Parzellen und für Strukturen auch immer wieder den Blick in offene Räume zu produzieren. Also, der Versuch, wir können zwar alles dicht und eng machen, aber das wird es nicht tun. Wir sind ... Wir planen keine Stadt, wir planen ein Dorf, was sozusagen aus einer Gegebenheit raus irgendwo für die Leute bestimmte [gewünschte] Qualitäten aufgreifen sollte.

Der Wunsch der Umsiedler/innen ist es, den weiten, ungetrübten, auch ästhetisch-schönen Blick in die Landschaft zu erhalten, was durch die Lage am Tagebaurand unmöglich zu sein scheint und was somit auch nicht vereinbar ist mit dem Lebensalltag der Umsiedler/innen. Tagebaue werden oft als Mondlandschaft⁴⁸ bezeichnet. Solche können zwar auch einen faszinierenden Faktor haben, dies aber vermutlich nur, wenn man nicht in, an oder neben ihnen leben

⁴⁸ So zum Beispiel am 16.8.2015 in der taz, die eine Aktion von Tagebau-Gegner/innen als *Widerstand in der Mondlandschaft* betitelt: <http://www.taz.de/!5220276/> (Zugriff: 14.1.2016).

muss (wegen der zahlreichen Belastungen durch zu hohe CO₂-Werte, Lärm und Licht-Belastungen et cetera). Zu erwähnen ist zudem, dass wenn ein Dorf sich in unmittelbarer Nähe zur ‚Kante‘ befindet, in der Regel ein Schutzwall errichtet wird, der den weiten Blick in die Landschaft verhindert. In der zuletzt präsentierten Interviewpassage gibt Rainer Wegener aber auch Auskunft darüber, dass er davon ausgehe, dass es Nicht-Betroffenen häufig am ‚richtigen‘ Verständnis mangle. Wegener scheint sich einerseits in die Umsiedler/innen ‚einzufühlen‘, er will Zugeständnisse in der Planung machen. Andererseits ist ihm das nur begrenzt möglich, was er auch anmerkte: „Ich kann diese Diskussion verstehen [...]. Ihr⁴⁹ siedelt uns hier um, und wir [die Umsiedler/innen] wollen im Prinzip alles wiederhaben, aber das ist teilweise unrealistisch.“ Später fügte er an: „Verstehen vom Kopf her kann ich das, aber nachvollziehen ist schwieriger.“ Auch hier versteckt sich ein strategischer Nutzen des Erzählens. Wegener ist sich bewusst, dass er als ‚Nicht-Betroffener‘ nur bedingt verstehen kann, was die Umsiedler/innen umtreibt, gleichzeitig ist er sich aber auch bewusst, dass er in einer Position ist, die den Umsiedler/inne/n von Nutzen sein kann. In seinen Erzählungen über seine Rolle während der Umsiedlung unterstreicht er diese Position und auch die Wertung, als jemand, der doch näher dran ist und dem die Umsiedler/innen auch zutrauen, etwas für sie Positives erreichen zu können. Gleichzeitig hat aber auch Wegener selber einen (strategischen) Nutzen, einerseits im Umsiedlungsprozess selber, schließlich hat er einen zusätzlichen Auftrag, der auch seiner universitären Forschung und Lehre zugutekommt. Andererseits kann er im Erzählprozess seine eigene Position im Umsiedlungsprozess definieren, so sieht er sich in einer Art Vermittlerposition, die es den Umsiedler/inne/n ermöglicht, konfliktfreier mit den Mitarbeiter/inne/n der Stadt und der RWE Power AG umzugehen.

Narrative Bewältigung von Verlust und die Körperlichkeit von Emotionen

Abschließend möchte ich noch darauf eingehen, inwiefern emotionale Erfahrungen wie Trauer und Verlust verkörpert werden (*embodied experiences*), wie dies Raum in Erzählungen einnehmen kann (*embodied narratives*) und wie Verlusterfahrungen über den Erzählprozess bewältigt werden können (*coping process*).

In den vorgestellten Interviewausschnitten, vor allem bei Paul Lehnen, und in den kurzen Diskussionsbeiträgen während der Infoveranstaltungen/Suchforen kann und wird das Erzählen über den Verlust beziehungsweise die Verlusterfahrung als Bewältigungsstrategie für den Umgang mit dem Erlebten

⁴⁹ Hier ist vor allem die RWE Power AG gemeint, in einer gewissen Hinsicht richtet sich der Unmut aber auch gegen die Bezirksregierung, die Landesregierung und die Stadt Erkelenz.

herangezogen. Der Vorgang trägt dazu bei, die in irgendeiner Form als belastend erfahrenen Ereignisse bewältigen zu können. Analytisch kommt auch hier die bereits vorgestellte Unterscheidung von Emotionsbeschreibung/-thematization und Emotionsausdruck zur Anwendung: „Kohärente Narrative“ lassen auf einen weitgehend erfolgreichen Bewältigungsprozess schließen, während „Narrative, die Lücken, Kohärenzbrüche und Auffälligkeiten in der raum-zeitlichen Verankerung aufweisen“ oder auch in der Erzählstruktur, „als Indiz für eine nicht abgeschlossene Bewältigung gelten [können]“.⁵⁰

Bei einer nicht-bewältigten Verlusterfahrung evident werdende Kohärenzbrüche können sich auch körperlich zeigen, wie bereits geschildert wurde. Paul Lehnen wurde immer dann unruhig, wenn er auf den Verlust der Orte zu sprechen kam, mit denen er Heimat, Kindheitserinnerungen und auch Familie verband. Seine Erzählstruktur veränderte sich, und er wirkte in seiner Gestik und Mimik wesentlich fahriger, als dies noch kurz zuvor und im Prinzip auch fast das gesamte Interview über der Fall war. Die Verlusterfahrung schrieb sich sozusagen in seinen Körper ein, was in der Erzählung – über das bewusste Erinnern an die schöne, ungestörte Welt der Kindheit und die damit verbundene Trauer, dass es diese Welt eben zumindest in ihrer Materialität nicht mehr gibt – offensichtlich wurde.

The unity of the self is anchored in our embodiment – our experiences are embodied ones. There is a minimal sense of self as a subject of experience and this minimal self is an embodied subject. Our embodied experiences, perceptions and actions are all prior to the narrative sense of self, indeed our narratives are structured by the sequence of embodied experiences.⁵¹

Erfahrungen und mit ihr Wahrnehmungen und auch Gefühle werden verkörpert, in den Körper eingeschrieben. Sie wirken auf das Selbst und auf das gesamte Handeln einer Person, sie strukturieren so auch die Erzählung oder vielmehr den Erzählprozess. Paul Lehnen hielt nach der vorgestellten Erinnerung kurz inne, wurde ruhiger, um schließlich festzustellen: „[E]infach ist das immer noch nicht“.

Das Einschreiben von Gefühlen und Erfahrungen in den Körper muss nicht bewusst passieren, hier wieder im Rückgriff auf die von Lucius-Hoene und

50 Anja Stukenbrock: Verlustnarrative im Spannungsfeld zwischen erzählter Situation und Erzählsituation Linguistische Fallanalysen. In: Carl Eduard Scheidt u.a. (Hg.): Narrative Bewältigung von Trauma und Verlust. Stuttgart 2015, S. 76–93, hier S. 76. Stukenbrock bezieht sich hier u.a. auf Rivka Tuval-Mashiach u.a.: Coping with trauma: Narrative and cognitive perspectives. In: Psychiatry. Interpersonal and Biological Processes 67, 2004, No. 3, S. 280–293: Die Autor/inn/en sind der Ansicht, dass man über eine Analyse der Kohärenz einer Trauma-Erzählung auf den Behandlungsverlauf und Erfolg schließen kann.

51 Richard Menary: Embodied Narrative. In: Journal of Consciousness Studies 15, 2008, No. 6, S. 63–84, hier S. 75.

Deppermann vorgestellten Kategorien von Emotionsbeschreibung und Ausdruck. Anja Stukenbrock wählt ähnliche Kategorien auch in Anlehnung an das Verhältnis von erzählter Situation und Erzählsituation⁵², wenn sie über emergentes Erzählen und Verlustnarrative schreibt:

Im Prozess des Erzählens kann das Erzählte in unterschiedlichem Maß und auf unterschiedliche Weise aktualisiert werden. Daher unterscheide ich zwischen Aktualisierung 1) im Sinne von präsent machen, d.h. die Situation durch bestimmte sprachliche und nichtsprachliche Darstellungsmittel aktiv gestaltend vergegenwärtigen, und 2) im Sinne von präsent werden, d.h. die Situation unwillkürlich als wieder gegenwärtig erleben.⁵³

Auch Paul Lehnen hat sich im Verlauf des Interviews seine Erinnerung an und seine Erfahrungen mit der Umsiedlung über das Erzählen präsent gemacht, zum Teil wurde der Erzählvorgang auch strategisch genutzt. In der vorgestellten Interviewpassage wurde aber offensichtlich, dass Paul Lehnen zunächst von seinen Erinnerungen vereinnahmt wurde und dass über diesen Vorgang so etwas wie Wut in ihm aufkam, was er vor allem durch nichtsprachliche Darstellungsmittel, zum Beispiel vehementes Klopfen auf den Tisch, zum Ausdruck brachte. Wut und Ärger gegenüber der Umsiedlung beziehungsweise gegenüber den für die Umsiedlung verantwortlich gemachten Personen beziehungsweise Institutionen und Unternehmen wurde in vielen Interviews thematisiert, dies zum Teil bewusst, zum Teil unbewusst. Mit den ‚Verantwortlichen‘ ist hier der Energieversorgungskonzern RWE AG beziehungsweise deren Tochtergesellschaft, die RWE Power AG, gemeint.⁵⁴ Anhand des Interviewausschnitts ist zu erkennen, dass Paul Lehnen vielleicht noch nicht hundertprozentig mit seiner Umsiedlungserfahrung abgeschlossen hat. Zwar erkannte er im Verlauf der Erzählung, was mit ihm passiert. Er reflektierte sein Handeln und auch seine Erzählung, fand aber keinen Abschluss, wie er auch selber anmerkte, indem er sagte, dass das „das schon noch schwierig ist“.

An diesem Beispiel ist erkennbar, dass über das Erzählen eine Verlusterfahrung einerseits wieder in den „Gefühlsvordergrund“ treten kann (zum Beispiel, wenn wie bei Paul Lehnen der Verlust wieder erlebt wird); andererseits aber auch bewältigt werden kann (zum Beispiel über einen reflektierten Umgang,

52 U.a. bei Lucius-Hoene, Deppermann (wie Anm. 24), S. 24.

53 Anja Stukenbrock: Vom Unsagbaren erzählen. Kindsverlust und Trauer. In: Leitfaden. Fachmagazin für Krisen, Leid, Trauer 2, 2013, H. 3, S. 28–33, hier S. 28–29.

54 Vielmehr sprechen die Umsiedler/innen immer noch von „Rheinbraun“, wenn sie den Energiekonzern, den ‚Verursacher‘, meinen, dabei ist die Umstrukturierung der RWE AG bereits fast 16 Jahre her. 2000 fusionierte RWE mit VEW (Vereinigte Elektrizitätswerke Westfalen) und gründete mehrere Tochtergesellschaften, auf die die verschiedenen Sparten (u.a. konventionelle Energiegewinnung, erneuerbare Energie, Gas und Öl, Vertrieb etc.) ausgelagert wurden.

über das Bewusstwerden der Erfahrung). Eine Konfrontation mit dem Verlust über das Erzählen ist sozusagen ein erster Schritt im Bewältigungsprozess (*coping process*), hier auch in Anlehnung an Sigmund Freuds Konzept zur Trauerarbeit. Freud versteht unter Trauer eine Reaktion auf den Verlust von etwas, das von Wert ist, zum Beispiel Gesundheit, Geld, ein Freund oder das Heimatland. Er geht davon aus, dass das Trauern beziehungsweise die Trauerarbeit den Menschen dazu bringt, sich Schritt für Schritt vom verlorenen Objekt zu lösen.⁵⁵ Darauf aufbauend sind in den letzten Jahrzehnten verschiedene Modelle über den Umgang mit Verlusten auch im Zusammenhang mit Trauer, Trauma und Stress entwickelt worden.⁵⁶ Das *Dual Process Model (DPM)* spricht zum Beispiel von einem dynamischen Bewältigungsprozess, der zwischen Verlust-Orientierung (*loss-orientation*) und Wiederherstellungs-Orientierung (*restoration-orientation*) aufteilt. Ziel des *DPM* ist es, einerseits über eine Aktualisierung der Verlusterfahrung (hier die Konzentration auf den Verlust, auf die Emotionen, die damit verbunden sind, et cetera) und andererseits über eine Wiederherstellung des ‚neuen‘ Lebensalltags, der möglichst nicht – zumindest nicht maßgeblich – durch den Verlust beeinträchtigt sein soll (hier über das Einlassen auf etwas Neues, das auch vom Verlust ablenken kann oder soll), den eigentlichen Verlust zu bewältigen.⁵⁷ Zwar beziehen sich viele Bewältigungsstrategie-Modelle, wie auch das *DPM*, auf den Verlust von Personen, können aber durchaus, ähnlich wie das in Bezug auf Freud angeklungen ist, auch auf andere Verlusterfahrungen übertragen werden, wie zum Beispiel auf den Verlust der Heimat, der alltäglichen Lebenswelt im Zuge von Umsiedlungen. In der Verbindung zum Erzählen kann das *DPM* darüber hinaus weitergedacht werden: Wie bereits angesprochen, ist unsere Lebenswelt erfüllt von Erzählungen aller Art, und Erfahrungen werden über das Erzählen weitergegeben. Über die Verknüpfung des Erzählprozesses (verstanden als erzählerische Aktualisierung des Verlusts mit all seinen bewussten und strategisch genutzten emotionalen Beschreibungen und unbewusst zum Ausdruck gebrachten verinnerlichten und verkörperten Emotionen) mit Praktiken (eine aktive auf das Handeln konzentrierte Wiederherstellung der eigenen ‚unterbrochenen‘ Lebenswelt) kann es den Umsiedler/inne/n ermöglicht werden, die nachwirkenden emotionalen Erfahrungen des Umsiedlungsprozesses, der sich zum Teil auch in den Körper eingeschrieben hat, zu bewältigen. Darüber hinaus sind Erzählungen aber natürlich nicht nur dafür da, negative Emotionen zu bewältigen. Vielmehr geht um ein ‚ausgewogenes‘ Verhältnis

55 Vgl. Sigmund Freud: Trauer und Melancholie (Erstveröffentlichung 1917). Online unter: <http://www.textlog.de/freud-psychoanalyse-trauer-melancholie-psychologie.html> (Zugriff: 18.1.2016).

56 Vgl. Margaret Stroebe, Henk Schut: The Dual Process Model of Coping with Bereavement. Tationale and Description. In: *Death Studies* 23, 2010, H. 3, S. 197–224, hier vor allem S. 204–211.

57 Vgl. ebd., S. 212–213.

von Profit, Nutzen und Bewältigung. So können narrative Erfahrungsberichte mit Emotionsthematisierungen/ -beschreibungen es den Umsiedler/inne/n ermöglichen (zumindest einen Teil von ihnen), ihren Unmut, ihren Ärger und ihre Wut über die für sie stark negativ empfundenen Erfahrungen kundzutun. Die Erzählung kann also auch dazu beitragen, die aktuellen tagebaubedingten Umsiedlungen zumindest nicht Vergessenheit geraten zu lassen, dann vor allem die Position der Umsiedler/innen zu stärken, um somit vielleicht auch eine politische Veränderung herbeizurufen, was im Hinblick auf die aktuelle Diskussion bezüglich des beschlossenen Atom- und des angedachten Kohleausstiegs zumindest nicht unmöglich erscheint.

Gefühle erzählen Über die Rolle von Gefühlen in autobiografischen Erzählungen

Emotionen bestimmen unser Leben und beeinflussen unser Verhalten, sie lenken unser Denken und Handeln. Sie sind die zentralen Operatoren, mit deren Hilfe wir Erfahrungen als gut, schlecht oder neutral bewerten und entsprechend in unserem Gedächtnis abspeichern.¹ Emotionen sind daher maßgeblich an der (Re-)Konstruktion von Lebensgeschichten beteiligt, und sie haben darüber hinaus eine „Erschließungsfunktion“: Durch den Erzählprozess werden die „tieferliegenden Schichten der Erfahrung, der Einstellungen und Emotionen ausgeleuchtet“², was mitunter bewirkt, dass verloren geglaubte Erinnerungen wiederkehren. Bei den im Interview angeregten Stegreiferzählungen kommt es mithilfe der aktivierten Emotionen zu Momenten spontaner Rückbesinnung, zu einem oftmals plötzlichen, unerwarteten Neuentdecken und Wiedererinnern. Die erzählende Person führt einen Ausschnitt aus ihrem Leben an einem roten Faden vor und stößt dadurch unvermittelt auf Zusammenhänge, die sie vielleicht seit langem vergessen hat und die ihr nun als besonders wichtig erscheinen.³

Diese Assoziationssprünge werden häufig als Abschweifungen erfahren, sie sind bei näherer Betrachtung allerdings ganz klar Produkt des Zusammenspiels von Emotionen, Erinnerungen und sozialer Interaktion im Rahmen der Interviewsituation, denn auch letztere nimmt auf vielfältige Weise Einfluss auf die Emotionen des Erzählenden. Assoziationssprünge sind für den Erzählenden kaum kontrollierbar, besonders wenn sich Erlebnisse als emotionale Erinnerung in das Gedächtnissystem eingepägt haben. Emotionale Erinnerungen wurden in Bezug auf traumatische Erlebnisse untersucht: Blitzlichtartig aufgenommen und wie fotografiert scheinen die dramatischen Ereignisse in unveränderlicher Gestalt im Gedächtnis zu bleiben, dessen sind sich die Erzählen-

1 Harald Welzer: Das kommunikative Gedächtnis. Eine Theorie der Erinnerung. München 2002, S. 150.

2 Peter Knoch: Schreiben und Erzählen. Eine Fallstudie. In: Herwart Vorländer (Hg.): Oral History. Mündlich erfragte Geschichte. Göttingen 1990, S. 49–62, hier S. 61.

3 Joachim Schröder: Die gestohlenen Jahre. Erzählgeschichten und Geschichtserzählung im Interview: Der Zweite Weltkrieg aus der Sicht ehemaliger Mannschaftssoldaten. (= Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur, Bd. 37) Tübingen 1992, S. 69 f.

den sicher. Tatsächlich haben sich allerdings vor allem die Emotionen wie etwa Furcht oder Panik in Verbindung mit dem vermeintlichen Ereignis ins Gedächtnis eingeschrieben, und die mit dem Ereignis verbundene Reaktion wird stabil oder sogar übersteigert erinnert, während die Konturen des Ereignisses selber vielfältige Überzeichnungen, Abweichungen oder völlige Neukonstruktionen erfahren können.⁴ Es spricht allerdings nichts dagegen – im Gegenteil sogar vieles dafür –, diese Reaktion im Zuge von lebensgeschichtlichen Erzählungen auch für andere Emotionen als Angst anzunehmen. In jedem Fall unterstreichen diese Untersuchungen die Wirksamkeit von Emotionen in Erzählungen.

Betrachtet man den übergroßen Stellenwert von Emotionen für unser Leben, unsere Biografie und also auch für unsere biografischen Erzählungen, so mag zunächst die Tatsache überraschen, dass in lebensgeschichtlichen Erzählungen mitunter kaum über Gefühle, zumindest nicht über die eigenen, gesprochen wird. Dazu muss natürlich angemerkt werden, dass wir nur einen kleinen Teil unserer Emotionen als bewusstes Gefühl erleben. Während Emotionen automatische Antworten des Körpers auf eine bestimmte Situation sind – etwa das Blitzen der Augen vor Lust oder das Erröten der Gesichtshaut, wenn wir bei einer Ausrede ertappt worden sind –, erleben wir Gefühle, wenn wir diese Emotionen bewusst wahrnehmen – etwa als Freude oder als Scham.⁵ Das heißt, nur ein Bruchteil der uns leitenden Emotionen gelangt überhaupt in unser Bewusstsein. Und dennoch ist die untergeordnete Rolle von Erzählungen über Gefühle auffallend.

Diese ‚Gefühlsarmut‘ in Erzählungen fällt etwa auch im Zuge der Analyse von lebensgeschichtlichen Erzählungen von Menschen aus dem im Süden Vorarlbergs gelegenen Montafon auf. Hier wurden von einem Heimatmuseum ausgehend Menschen um ihre Lebensgeschichte gebeten, von denen man in den Gemeinden überzeugt war, dass sie „Interessantes zu erzählen“ hätten, „gut erzählen könnten“ oder wichtige öffentliche Personen waren. Schließlich lagen an die 80 lebensgeschichtliche Interviews vor, in denen überwiegend Männer und hier wiederum solche, die zumeist lange öffentliche Funktionen bekleidet hatten und sich zu inszenieren verstanden, im Rahmen eines mehrstündigen Gesprächs ihre Erinnerungen an die eigene Geschichte und die Geschichte des Tales zum Besten gaben.⁶ Bei eingehender Betrachtung dieser Gespräche fällt auf: Nur wenige Erzähler/innen lassen tiefere Gefühle während ihrer Darstel-

4 Harald Welzer: Das Interview als Artefakt. Zur Kritik der Zeitzeugenforschung. In: BIOS. Zeitschrift für Biographieforschung, Oral History und Lebensverlaufsanalysen 13, 2000, H. 1, S. 51–63, hier S. 55 f.

5 Stefan Klein: Die Glücksformel. Oder: Wie die guten Gefühle entstehen. Frankfurt a.M. 2012, S. 43.

6 Edith Hessenberger: Erzählen vom Leben im 20. Jahrhundert. Erinnerungspraxis und Erzähltraditionen in lebensgeschichtlichen Interviews am Beispiel der Region Montafon/Vorarlberg. Innsbruck 2013, S. 52 ff.

lungen zu bzw. lassen diese die Zuhörenden erkennen. Auch das Thema der persönlichen Empfindungen selbst wird in den Erzählungen kaum je angesprochen, in den meisten lebensgeschichtlichen Erzählungen prägen Notwendigkeiten und rationales Denken die Darstellungen.⁷

Dabei werden in den erwähnten Lebensgeschichten durchaus dramatische Ereignisse thematisiert. Tragische oder spannende Szenen des Lebens werden erzählt, lebensgefährliche Situationen an der Front werden beschrieben, der Verlust des Ehepartners wird ebenso geschildert wie schwere Verletzungen durch Unfälle – doch nur selten entsprechen die zum Ausdruck gebrachten Gefühle dem, was man sich angesichts der beschriebenen Schrecken erwarten würde.

Drama ohne Gefühl

Ein Beispiel soll nachfolgend aufzeigen, wie sich die Gefühle in Bezug auf ein Ereignis im Rahmen der Erzählsituation verändern bzw. verfremden. Denn gerade in der Erzählung des 1924 geborenen UU, der von seinen Erlebnissen im Zweiten Weltkrieg an der Ostfront berichtet, erscheinen die Erinnerungen so teilnahmslos erzählt, als stammten sie von einer fremden Person:

UU: Ich hab noch eine Erinnerung, als wir beim Angriff in einem Sonnenblumenacker ... da haben die Russen, bevor wir da gewesen sind, in den Löchern Stroh drüber getan. Da war ein Russe in dem Loch, und dann haben sie Stroh drüber gegeben. Dann sind sie von hinten gekommen. Während die Unseren vorne gewesen sind, sind die Russen von hinten gekommen. Jetzt hat man jedes Loch ansehen müssen, halt dass man sicher gewesen ist, dass da keiner drinnen ist. Und da ist so ein Loch gewesen, vielleicht zwei Meter lang und vielleicht so hoch. Und da ist einer da gehängt, ein Toter. Ich hab eine MG gehabt und hab mit dem Lauf der MG am Kopf gestoßen, dann ist er auf- und wieder zurückgewippt. Währenddessen schau ich ins Loch rein, und dann hat der da hinten drinnen ein Loch gemacht gehabt – das ist so ein sandiger Boden, ganz gut zum Graben. Da hat der einen Stollen reingemacht gehabt. Der hat einen Bart gehabt und hat gerade hinaufgeschaut. Und das Gewehr von ihm ist da auf dem Rand oben gelegen. Und ich geh ein paar Schritte zurück, anstatt dass ich das Gewehr weggeworfen hätte! Aber der Gruppenführer hat das auch gesehen und hat gleich eine Handgranate reingeworfen. Und der Russe hat noch das Gewehr hineingezogen vom Rand. Ist einen Sprung hinauf und hat das Gewehr geholt. Der Gruppenführer hat das in dem Moment gesehen. Aber der ist dann schon

7 Ebd., S. 97.

erledigt gewesen. Der ist mir danach, als ich im Lazarett gewesen bin, im Traum oft einmal erschienen, dieser Russe. Weil der mich angeschaut hat.

UU ist im Übrigen die einzige Person unter den untersuchten Erzählern, die die Tötung eines gegnerischen Soldaten konkret beschreibt. Was im Krieg und besonders an der Front an vielen Tagen im Krieg das eigentliche Ziel war, nämlich das Töten, bleibt in den Kriegserzählungen fast immer unerwähnt. Es ist anzunehmen, dass es sich hierbei um ein Tabu handelt, das in einer Erzählsituation im 21. Jahrhundert, Interviewer/inne/n gegenüberstehend, die der Enkelgeneration angehören, nicht angesprochen werden kann. UU überwindet das Tabu, indem er sich selbst als jung und unvorsichtig beschreibt und in seiner Darstellung dem Gruppenführer das Töten des russischen Soldaten überlässt.

Seine Beschreibung erfolgt auffallend nüchtern, vom Anstoßen des Leichnams eines toten Soldaten bis hin zur Tötung des russischen Soldaten, dem der Erzähler zuvor noch in die Augen gesehen hatte. Lapidar bemerkt UU, dass ihm dieser Soldat später oft im Traum erschienen sei, weil er ihn angesehen hatte. Es handelte sich bei dieser Begegnung also um ein besonders bewegendes Ereignis – darauf weist einerseits die Tatsache hin, dass sich UU gerade an diese Episode noch erinnert, andererseits der Verweis auf seine späteren Träume. Die Emotionalität dieses Ereignisses selbst ist in der Erzählung nicht mehr spürbar, sie ist vermutlich im Rahmen oftmaliger Wiederholungen dieser Erzählung verloren gegangen und das bewegende Erlebnis zur Anekdote ‚erstarrt‘.

Klara Löffler stellte in ihrer Studie *Zurechtgerückt* über die Erzählungen von Wehrmachtssoldaten im Übrigen ganz allgemein eine gewisse Distanz der Erzähler zu ihren Kriegserzählungen fest. Sie interpretiert diese Haltung dahingehend, dass das Tragische und Schreckliche der Lebenszeit im Nationalsozialismus und im Zweiten Weltkrieg nicht gänzlich aus der Lebensgeschichte ausgelöscht werden kann und daher mittels Bildern und Formeln der Folklore auf Distanz gebracht wird. So würden Zusammenbrüche und Konflikte des Lebensverlaufs und persönliche Fehler und Irrtümer sowohl in glückliche und heitere ‚Erfolgsstorys‘ und Heldengeschichten als auch in traurige und unerhörte Geschichten umerzählt.⁸

Diese Tatsache verdeutlicht, dass Erinnerungserzählungen den Erzählenden zur Inszenierung ihrer Person dienen, etwa als Selbstdarstellung des jungen, überforderten und schockierten Soldaten. Vielfach sind Erzählungen wie diese als Ich-Botschaft an ihr Publikum zu verstehen. Sie sind Mosaiksteine des Bildes, das die Erzählenden von sich selbst malen, und werden mit jedem Erzählen abgerundeter, verfestigter und zu einer geschlossenen Geschichte.

⁸ Klara Löffler: *Zurechtgerückt. Der Zweite Weltkrieg als biographischer Stoff*. Berlin 1999, S. 94.

Gefühle als ungebetene Gäste

Anders sieht es aus bei Erzählungen, die die Erzähler/innen eigentlich gar nicht erzählen wollten, während sie im Zuge des Erzählens (vielleicht auch durch eine treffende Nachfrage des Gegenübers) an einen Punkt gekommen sind, zu dem sie eigentlich nicht kommen wollten. Dies traf beispielsweise bei einer Erzählerin zu, die eigentlich schildern wollte, dass ihr Vater wegen der kleinen Landwirtschaft ihr keine Ausbildung ermöglichen konnte, woraufhin sie im Gegenzug allen ihren Kindern ein Studium zu finanzieren bemüht war. Während sie die berufliche Karriere ihrer Kinder rekapituliert, kommt sie nicht daran vorbei, zu erzählen, wie einer ihrer Söhne beim Bergsteigen in den Anden verunglückte. Sie gerät immer weiter in den Wirbel ihrer Gefühle hinein, bis sie schließlich bittet, das Interview zu unterbrechen, aufsteht, um etwas zu holen, und nach einer kurzen Pause zum eigentlichen roten Faden ihrer Biografie zurückkehrt. Situationen wie diese stellen allerdings eine Ausnahme dar, zumeist werden dramatische und vor allem bis heute schmerzliche Erlebnisse in den lebensgeschichtlichen Erzählungen nur kurz angedeutet, nie aber ausführlich geschildert. Dieses Beispiel verdeutlicht die bereits erwähnten, durch Emotionen bewirkten Assoziationssprünge beim Erzählen, die für die Erzählenden kaum kontrollierbar sind. Sie sind eng verbunden mit den von Fritz Schütze beschriebenen „Zugzwängen“ des Erzählens, die seinen Analysen zufolge in narrativen Interviews starken Einfluss auf die Gestaltung der Erzählung haben.⁹

Dass Erzähler/innen einen bestimmten Themenbereich nicht ansprechen wollen und dennoch nicht daran vorbeikommen, ist beispielsweise bei Erzählungen zum Thema Nationalsozialismus häufig der Fall. Hier kommt es zu einer ganz besonderen erzählerischen Dynamik. Bei älteren Erzähler/innen überlagerten gerade die Jahre des Faschismus in Österreich eine biografisch sehr wichtige Zeit, nämlich die Jahre der Kindheit und Jugend, die generell sehr ausführlich erinnert und dargestellt werden. In vielen Familien ist die eigene Rolle während des Nationalsozialismus allerdings nicht besonders rühmlich, was die Erzählenden in ein Dilemma bringt. In vielen Erzählungen sind unangenehme Gefühle der Erzähler/innen, etwa in Form widerstrebenden Erzählens oder manchmal sogar Scham gegenüber ihren jungen Interviewer/innen, spürbar.

Ein Paradebeispiel für den Einfluss der Retrospektive auf die lebensgeschichtlichen Erzählungen sind sogenannte „Rechtfertigungsgeschichten“¹⁰. Mit ihrer Hilfe werden in lebensgeschichtlichen Erinnerungen Korrekturen an den tatsächlichen Abläufen vorgenommen, welche die einzelnen Erzähler/

⁹ Vgl. Fritz Schütze: Kognitive Figuren des autobiographischen Stegreiferzählens. In: Martin Kohli, Günther Robert (Hg.): Biographische und soziale Wirklichkeit. Stuttgart 1984, S. 78–117.

¹⁰ Albrecht Lehmann: Rechtfertigungsgeschichten. Über eine Funktion des Erzählens eigener Erlebnisse im Alltag. In: Fabula 21, 1980, H. 1/2, S. 56–69.

innen oder ihre Familien in ein günstiges Licht rücken – und zwar präventiv, noch bevor die Erzählenden von irgendeiner Stelle zur Rechtfertigung aufgefordert werden könnten.¹¹ Rechtfertigungsgeschichten sind grundsätzlich immer dann erforderlich, wenn im Handeln eine moralische Regel verletzt wurde¹² bzw. wenn die erzählende Person erwartet, dass ihr eine derartige Verletzung seitens der Zuhörer/innen unterstellt wird.

Ein Beispiel hierfür liefert die Erzählung des 1922 geborenen SZ, der nachfolgend von seinen Erinnerungen an die Hitlerjugend erzählt. Gleich von Beginn an hat seine Darstellung eine legitimierende Tendenz:

SZ: Ja, ich war bei der Hitlerjugend. Da hat jeder mitgehen müssen, wer da nicht gegangen ist, da hat man sofort gesehen, „ja, holla, entweder ist er Kommunist oder sonst jemand“. Und wir sind alle, kann man sagen, klassenweise eingestellt worden. Da hat man natürlich Heimatabende gehabt und so weiter. Hat man uns präpariert und so weiter auf verschiedene ... Man hat auch sportliche Übungen gemacht. Das war dann natürlich immer so, am Sonntag oder wann hat man immer Weitsprung und 1000-Meter-Läufe und so weiter gemacht, sportlich sich betätigt, oder man ist ins Bad gegangen, und alle sind sie von Hitlerjugend aus. Ich war kein Führer, da waren andere da, ältere, die natürlich ein besseres Mundwerk gehabt haben und sich besser durchsetzen haben können. Manche haben dann natürlich auch, von den Führern dann, gute Stellungen bekommen, eben auch. Wenn sie sich gut betätigt haben und positiv betätigt haben. Ich hab mit vierzehn Jahren noch nicht begriffen, was das Ganze soll und was es bewirken kann. Erst später ist man dann draufgekommen, dass diese Partei ganz andere Ziele hatte, die man gar nicht verstand. Aber man musste praktisch gehen. Die Kleinen, bis zu zehn Jahren, waren die kleinen Pimpfe, die Anderen war die Hitlerjugend bis sechzehn, siebzehn. Bis sie eingezogen worden sind zum Arbeitsdienst oder zum Militär.

SZs Erinnerungserzählung entspricht einer Rechtfertigungsgeschichte. Die Formulierungen „da hat jeder mitgehen müssen“ und „wir sind alle klassenweise eingestellt worden“ sollen gleich eingangs klarstellen, dass man keine Wahl hatte. SZ spricht nirgends von Freude oder Abenteuer, er stellt sein Engagement bei der Hitlerjugend als Pflicht dar, bemüht sich allerdings zu betonen, dass er „kein Führer war“ und als 14-Jähriger noch nicht begriffen habe, „was das Ganze soll“. Es ist typisch für Rechtfertigungsgeschichten, dass die Erzähler/innen sich bemühen darzulegen, dass sie die Ziele des nationalsozialistischen

11 Hermann Bausinger: Perlmans Erzähltheorie. Erinnerung als Rechtfertigung. In: Thomas Hengartner, Brigitta Schmidt-Lauber (Hg.): *Leben – Erzählen. Beiträge zur Erzähl- und Biographieforschung*. Hamburg 2005, S. 199–208, hier S. 199.

12 Löffler (wie Anm. 8), S. 96.

Regimes bzw. auch die Rolle des Rädchens, das sie selbst hier darstellten, lange Zeit nicht erkannten und vor allem keine Möglichkeiten hatten, hier auf den Lauf der Geschichte Einfluss zu nehmen. Deutlich wird hier gleichzeitig eine gewisse ‚Normalität‘ bzw. Selbstverständlichkeit, die die Mitgliedschaft in der HJ offenbar darstellte. Diese Normalität wurde erst im Rückblick als erschreckend oder unangemessen erkannt und bewirkt in der Folge rechtfertigende Tendenzen in der Darstellung.¹³

Von Seiten der Gefühle betrachtet verdeutlicht SZs Rechtfertigungsgeschichte, dass ihm die Tatsache seiner ehemaligen Mitgliedschaft bei der Hitlerjugend heute ungelegen ist. Er befürchtet offenbar, vor der jungen Interviewerin als Nazi dazustehen. Dieses unangenehme Gefühl treibt ihn dazu an, von Anfang an die zwingenden Rahmenbedingungen zu betonen, die zu seiner HJ-Mitgliedschaft führten, sowie darauf hinzuweisen, dass er damals das Ziel dieser Bewegung nicht erkannte. Im Falle der Rechtfertigungsgeschichten fungieren Gefühle also überhaupt als Antrieb zur Erzählung, sie verweisen auf ein zeithistorisch-biografisches Dilemma der Erzählenden, nämlich Teil von etwas gewesen zu sein, als dessen Teil sie sich nicht fühl(t)en.

Inszenierung und Entertainment

Schließlich spielen natürlich auch die ‚guten Gefühle‘ eine große Rolle in lebensgeschichtlichen Erzählungen. Einerseits werden selbstverständlich die schönen Dinge im Leben, jene auf die man stolz ist, über die man glücklich und für die man dankbar ist, wenn auch nicht immer direkt erzählt, so zumindest gestreift oder angedeutet. Andererseits spielt die „hörer-orientierte Funktion“¹⁴ der Erzählung eine zentrale Rolle. Erzählungen sollen das Publikum informieren, besser aber noch: unterhalten. Die aus der eigenen Biografie ausgewählten Geschichten sollen gezielt zum Lachen bringen, die Zuhörer/innen mit Unerwartetem überraschen, nachdenklich oder traurig stimmen oder Spannung erzeugen. Eine Reihe von Erzählstoffen wird vor allem vor dem Hintergrund ihres Unterhaltungswertes ausgewählt, dazu zählen insbesondere Lausbuben- und Schulggeschichten sowie Schmuggler- oder Wilderergeschichten.¹⁵ Doch nicht nur lustige Begebenheiten werden humorvoll inszeniert, auch dramati-

13 Wilfried Lippitz: Eine Kindheit im Nationalsozialismus. Erinnerungen eines Erziehungswissenschaftlers. In: Anne Schlüter, Ines Schell-Kiehl (Hg.): Erfahrung mit Biographien. Tagungsdokumentation der Duisburger Tagungen zum Thema *Erfahrungen mit Biographien*. Bielefeld 2004, S. 109–120, hier S. 112.

14 Gabriele Michel: Biographisches Erzählen – zwischen individuellem Erlebnis und kollektiver Geschichtstradition. Untersuchung typischer Erzählfiguren, ihrer sprachlichen Form und ihrer interaktiven und identitätskonstituierenden Funktion in Geschichten und Lebensgeschichten. Tübingen 1985, S. 13.

15 Hessenberger (wie Anm. 6), S. 306, S. 312.

sche Ereignisse werden durchaus auf humoristische Art und Weise dargestellt. Das verdeutlicht die nachfolgende Erzählung des 1930 geborenen BB:

BB: [lacht] Etwas kommt mir da noch in den Sinn. Unser Stall ist ein bisschen gedrängt gewesen und damals ging noch die Freileitung, zwei Drähte, ins Haus.

I: Freileitung?

BB: Elektro. Vom Stall zum Haus oder umgekehrt. Und dann haben wir das Flachdach oder ein Schrägdach war's zwischen dem Haus und dem Stall. Das war vor dem Stall, wo man das Vieh herausgelassen hat zum Tränken. Das war so ein schräges Dach. Und es hat Schnee gehabt. Unmengen sicher, bald ein Meter. Und wir haben da mit der Schaufel auf dem Dach den Schnee geräumt. Und ich habe versucht ... da sind ja die Leitungen durch. Und bei einem Draht macht's ja nichts, und da hab ich da natürlich versucht den zweiten ... und dann bin ich in den Stromkreis gekommen.

I: [erschrocken] Aha.

BB: Der Nachbar hat mich versucht, von den Drähten herunterzuholen.

I: Sie sind richtig hängen geblieben.

BB: Richtig, ja. Bis ich wahrscheinlich voll geladen war, ich weiß es nicht, dann bin ich runtergefallen auf den Schnee. Oder umgefallen. Ja, dann war ich wieder frei von den Drähten. Der jüngere Bruder hat dann gefragt: „B, bist du tot?“ [lacht] Das hat der Nachbar gehört. Das hat sicher 120, 150 Meter weg, das hat er dann gehört. „B, bist du tot?“ Ich hab dann nichts gesagt, scheinbar [lacht].

BB beschreibt hier, wie er bei einem Unfall Glück hatte und knapp mit dem Leben davonkam. Die Dramatik des Ereignisses ist kaum mehr spürbar. Der Erzähler konzentriert sich in seiner Darstellung auf die Reaktion seines Bruders, der ihm in seinem Schock eine albern erscheinende Frage stellte, die nun als Pointe in der humoristischen Darstellung dient. Auch BBs Erzählung erscheint ‚verfestigt‘, also zu einer nach oftmaligem Erzählen geschlossenen Geschichte mit Spannungsbogen und Pointe geworden zu sein.

Die Strategie, ernste, dramatische Inhalte in unterhaltsame Anekdoten zu verpacken, hilft den Erzählenden einerseits, tragische Inhalte zu vermitteln. Eigene Unsicherheiten können auf diese Weise überspielt werden, da durch die lustige Darstellung eine Distanz zum Erlebten entsteht. Andererseits werden auch in biografischen Erzählungen kulturelle Vorlagen des Erzählens wirksam,¹⁶

16 Vgl. Albrecht Lehmann: Erzählstruktur und Lebenslauf. Autobiographische Untersuchungen. Frankfurt a.M. 1983.

und betont heitere Erzählungen wie jene von BB knüpfen an die Tradition des Witzes oder auch des Schwanks an.¹⁷

Bei näherer Betrachtung zeigt sich also, dass viele bekannte Erzählmuster im Kern ein Produkt von Emotionen oder Gefühlen sind. Abschweifungen weisen auf emotionsgesteuerte Assoziationssprünge hin, ein Aussteigen aus der Erzählung weist auf die Bemühung hin, sich den (emotionalen) Zugzwängen des Erzählens zu entziehen bzw. auch die Fassung angesichts der überwältigenden Gefühle zu behalten.¹⁸ Scham oder Unsicherheit angesichts vermuteter unterschiedlicher Haltungen der Erzählenden und des Publikums führen zur steten Rechtfertigung während der Erzählung. Und das Bedürfnis, mit den eigenen Darstellungen Anklang bei der Zuhörerschaft zu finden, unterstützt humorvolles Erzählen und die Orientierung an Witz und Schwank bei der Darstellung der eigenen Lebensgeschichte.

Nicht zuletzt muss betont werden: Gerade Emotionen und Gefühle zeichnen eine Erzählung aus und machen sie interessant und hörensenswert. Das verdeutlichen Gegenüberstellungen von verschriftlichten Autobiografien und lebensgeschichtlichen Erzählungen:¹⁹ Nicht nur Mimik, Gestik und Stimmmodulation tragen zur Anschaulichkeit und Lebendigkeit bei, besonders die direkte Übertragung von Gefühlen durch die erzählende Person im Moment des Erzählens machen Erzählungen in dieser Hinsicht besonders wertvoll.

17 Hermann Bausinger: Formen der „Volkspoesie“ (= Grundlagen der Germanistik, Bd. 6). Berlin 1968, S. 142–148.

18 Schröder (wie Anm. 3), S. 71.

19 Knoch (wie Anm. 2), S. 49 f.

Unfassbares. Narration und Biografie im Kontext von Flucht, Vertreibung und Neubeginn

Es ist ja so: Es muss irgendwo haften bleiben. Denn wenn ich mir jetzt meine Urenkelchen ansehe, und ich denke, diese Kinder sind alle auf der Straße in der bitteren Kälte, ohne ein Ziel und irgendwas. Wenn ich mir das vorstelle – das ist doch grausam! Und wenn das so leichtfertig hingenommen wird und gar keiner weiß, was ein Krieg bedeutet. Darüber muss man doch reden!

(Irmgard Neumüller, * 1932 in Schlesien)¹

In Anbetracht der umfangreichen Literatur zu Flucht und Vertreibung und der (dokumentar-)filmischen Präsenz scheint die Forderung von Irmgard Neumüller mehr als erfüllt. Seit etwa einem Jahrzehnt stehen auch die sogenannten Kriegskinder – die Generation der zwischen 1930 und 1945 Geborenen – im Mittelpunkt der medialen wie der wissenschaftlichen Aufmerksamkeit.² Dabei handelt es sich jedoch fast ausschließlich um ein westdeutsches Phänomen, um diese schematisierende Zuordnung zu bemühen. Der Begriff „Kriegskinder“ spielte im offiziellen Sprachgebrauch der DDR eine geringere Rolle als in den alten Bundesländern, und auch das Zugehörigkeitsgefühl zu einer „Generation“ war wesentlich schwächer ausgeprägt. Daher scheinen hier auch weniger derartige Erinnerungsgemeinschaften (wie „Kriegskinder“) zu bestehen bzw.

- 1 Alle Daten wurden im Zusammenhang des Forschungsvorhabens *Fremde – Heimat – Sachsen* generiert, bei dem die Transformationsprozesse im ländlichen Raum im Fokus stehen – im Spannungsfeld zwischen staatlich propagierter Integration und individuellen Adaptionsstrategien bzw. Ausgrenzungen. Im Rahmen dieser Forschungen wurden archivalische Überlieferungsstränge auf kommunaler und staatlicher Ebene ausgewertet und darüber hinaus Interviews mit etwa 60 Gesprächspartnerinnen und -partnern geführt: mit Alt- und Neubürgern der Jahrgänge 1915 bis 1964 in der Oberlausitz sowie im Leipziger Land (Lebensgeschichtliches Archiv für Sachsen, ISGV, Teilprojekt 45: Neubauernfamilien). Die Namen aller Beteiligten sind anonymisiert, die zitierten Passagen für Veröffentlichungen sprachlich leicht überarbeitet. Zur Anlage des Forschungsprojekts und zentralen Ergebnissen: Ira Spieker, Sönke Friedreich (Hg.): *Fremde – Heimat – Sachsen. Neubauernfamilien in der Nachkriegszeit*. Beucha, Markkleeberg 2014.
- 2 Exemplarisch seien hier genannt Hartmut Radebold: *Kindheiten im II. Weltkrieg und ihre Folgen*. Gießen 2013; Sabine Bode: *Die vergessene Generation. Die Kriegskinder brechen ihr Schweigen*. München 2004; Dies.: *Kriegsenkel. Die Erben der vergessenen Generation*. Stuttgart 2009.

öffentlich das Wort zu ergreifen.³ Und Irmgard Neumüller gehört zu den vier Millionen Flüchtlingen und Vertriebenen, die in der Sowjetischen Besatzungszone (SBZ) bzw. der späteren DDR ansässig wurden. Daher ist ihre Forderung, den Kriegsereignissen – und in deren Kontext den eigenen Erfahrungen – zu stärkerer Präsenz im öffentlichen Bewusstsein zu verhelfen, mehr als der Ausdruck von individuellen Bedürfnissen oder Selbstermächtigung, um das Wort ergreifen zu dürfen.

In der SBZ erfolgte die Eingliederung der Flüchtlinge und Vertriebenen vor dem Hintergrund einer umfassenden Transformation des gesellschaftlichen Systems. Aus politischen Gründen sollte ihnen keine Sonderstellung oder gar ein Opferstatus zugestanden werden. Angestrebt wurde die rasche Verschmelzung mit der sogenannten Aufnahmegesellschaft. Spezifische Einrichtungen und Institutionen, die Eingliederungs- und Unterstützungsmaßnahmen koordinierten, wurden zwischen 1948 und 1952 bereits wieder aufgelöst. Der Integrationsprozess galt nun als abgeschlossen und sollte sich nicht länger in entsprechenden Verwaltungsvorgängen niederschlagen.⁴

Diese forcierte „Integration“ spiegelt sich auch in der Terminologie wider: Flüchtlinge und Vertriebene wurden seit dem Herbst 1945 „Umsiedler“ genannt – ein Begriff, der das Unfreiwillige des Ortswechsels und die Unmöglichkeit der Rückkehr verschleiert.⁵ Das Thema Flucht und Vertreibung blieb in der Öffentlichkeit des jungen sozialistischen Staates tabu; zu groß war die Furcht vor revanchistischem Gedankengut und Rückkehrwünschen in die alte Heimat. Spätestens seit der Anerkennung der Oder-Neiße-Grenze im Jahr 1950 (seitens der DDR, nicht aber der Bundesrepublik) sollte darüber Stillschweigen bewahrt werden. Parallel dazu fanden weitere Umdeutungsleistungen statt: Die ehemaligen Feinde waren mittlerweile in der offiziellen Terminologie zu Freunden aus den „sozialistischen Bruderstaaten“ stilisiert.⁶

Das Thema Flucht und Vertreibung bzw. die Erfahrung von Ausgrenzung und Ablehnung in der Aufnahmegesellschaft hatte im privaten Bereich ein enormes Gewicht – immerhin betrafen die Ereignisse ein Viertel der Bevölkerung in der DDR – und war auch in der Literatur präsent. Ein prominentes Beispiel dafür stellt *Die Umsiedlerin oder Das Leben auf dem Lande* des Dramatikers Heiner Müller dar. Dieses Stück wurde unmittelbar nach seiner Uraufführung

3 Dorothee Wierling: „Kriegskinder“: westdeutsch, bürgerlich, männlich? In: Lu Seegers, Jürgen Reulecke (Hg.): Die „Generation der Kriegskinder“. Historische Hintergründe und Deutungen (= Psyche und Gesellschaft). Gießen 2009, S. 141–155.

4 Ausführlicher hierzu Sönke Friedreich, Ira Spieker: Ausgrenzen und anerkennen. Umsiedlerfamilien in der ländlichen Gesellschaft der SBZ und frühen DDR. In: Zeitschrift für Volkskunde 109, 2013, H. 2, S. 205–235.

5 Vgl. Michael Schwartz: „Vom Umsiedler zum Staatsbürger“. Totalitäres und Subversives in der Sprachpolitik der SBZ/DDR. In: Ders., Dierk Hoffmann, Marita Krauss (Hg.): Vertriebene in Deutschland. Interdisziplinäre Ergebnisse und Forschungsperspektiven. München 2000, S. 135–165.

im September 1961 wieder abgesetzt und als „konterrevolutionär“ bewertet. Dennoch griffen zahlreiche literarische Werke das Thema bis 1989 immer wieder auf, mit Konzessionen an ideologische Leitlinien in Bezug auf die Darstellungsweise.⁷

Das verordnete Schweigen zeigt die politische Dimension von Emotionsstilen auf: Diejenigen, die sich nicht an die (ungeschriebenen) Regeln halten, werden möglicherweise bestraft und ausgeschlossen: „Aus ‚Stil‘ wird ‚Regime‘, sobald sich die Strafen und Exklusionen zu einer zusammenhängenden Struktur addieren und die Frage der Konformität für das Individuum entscheidend wird.“⁸

Erinnerungen und Erzählungen

Die politischen (Um-)Deutungen und inoffiziellen Schweigegebote prägten zwar die öffentliche Wahrnehmung und auch die Formen und Foren des Erinnerns, konnten das quasi anthropologische Grundbedürfnis, zu erzählen und den Erinnerungen einen konsistenten Rahmen zu geben, jedoch nicht nachhaltig unterdrücken. Im privaten Kontext – sei es bei der intergenerationellen Weitergabe, sei es als identitätsstiftender Faktor innerhalb der eigenen Alterskohorte – hatten und haben autobiografische Erzählungen eine wichtige Funktion: Es geht dabei um die Verständigung mit sich selbst und mit anderen, um die Betonung von Ähnlichkeiten oder Diskrepanzen, um die eigene Positionierung im „sozialen Kosmos“.⁹ Lebensgeschichtliche Erzählungen re-konstruieren Vergangenheit aus der aktuellen Perspektive. Die Erlebnisse bzw. die Geschichten werden situativ variiert und orientieren sich somit an den Bedürfnissen der Erzählenden wie auch der Zuhörenden. Diese Narrationen haben ihre eigene Logik und ihre eigenen Erzählmuster; ihre Analyse erschließt die „Sinnwelten, Motivations- und Stimmungslagen der Erzählerinnen und Erzähler“.¹⁰

- 6 Die Terminologie „die Freunde“ (für die sowjetischen Soldaten) wurde unreflektiert, kritiklos – und ohne Ironie – als Floskel in den allgemeinen Sprachgebrauch übernommen; vgl. Kerstin Harnisch: Lebenswege und Lebenschancen. Biographien aus drei Generationen der DDR-Gesellschaft. In: Gerd Meyer, Gerhard Riege, Dieter Strützel (Hg.): Lebensweise und gesellschaftlicher Umbruch in Ostdeutschland (= Jenaer Reden und Schriften NF 3). Jena 1992, S. 102–127, hier S. 107.
- 7 Nadine Kulbe: Zwischen Geschichte und Erinnerung: „Umsiedler“ und Neubauern in der Literatur der SBZ/DDR. In: Spieker, Friedreich (wie Anm. 1), S. 299–368.
- 8 William M. Reddy in: Wie schreibt man die Geschichte der Gefühle? William Reddy, Barbara Rosenwein und Peter Stearns im Gespräch mit Jan Plamper. In: WerkstattGeschichte, 2010, H. 54, S. 39–69, hier S. 46.
- 9 Günther Bittner: Einleitung. In: Ders. (Hg.): Ich bin mein Erinnern. Über autobiographisches und kollektives Gedächtnis. Würzburg 2006, S. 7–19, hier S. 12 f.
- 10 Gudrun Schwibbe: Erzählungen vom Anderssein. Linksterrorismus und Alterität. Münster u.a. 2013, S. 12.

Gesellschaftspolitische wie individuelle Umbruch- und Ausnahmesituationen forcieren das Bedürfnis nach persönlicher Bilanzierung in Form von lebensgeschichtlichen Erzählungen. Zudem bieten sie Anlass für ‚typische‘ Oral-History-Projekte, wie zahlreiche Studien zu den beiden Weltkriegen, dem Nationalsozialismus sowie den damit verbundenen Erfahrungen von Lagerhaft, Zwangsarbeit, Flucht und Vertreibung belegen. Die Wiedervereinigung der beiden deutschen Staaten initiierte ebenfalls autobiografisches Erzählen und Interviewprojekte, die Anstoß für eine kulturwissenschaftliche Bewusstseinsanalyse gaben.¹¹ Auch im thematischen Kontext von Flucht und Vertreibung lässt sich insbesondere seit der Öffnung der Grenzen 1989 ein anhaltend großes Bedürfnis bei älteren Bürgerinnen und Bürgern der ehemaligen DDR feststellen, sich mit der (Familien-)Geschichte zu beschäftigen und über eigene Erfahrungen zu sprechen. Die neuerlichen biografischen Verwerfungen infolge der politischen Wende trugen offensichtlich nicht unwesentlich dazu bei, sich mit dem früheren historisch kollektiven Bruch infolge Flucht oder Vertreibung auseinanderzusetzen.¹² Der Prozess des Erinnerns bezieht die Gegenwart immer mit ein; den biografischen Erzählungen ist das Wissen immanent, wie sich Ereignisse entwickelten und vom heutigen Standpunkt aus bewertet werden. Individuelles Erinnern spielt sich in einem komplexen sozialen Feld ab: „geprägt vom Zeitgeist, von wissenschaftlichen Zuschreibungen, politischen Bewegungen, moralischen Bewertungen.“¹³

Bei der Analyse von Interviews lassen sich Emotionen – oder besser: emotionale Konstrukte – auf mehreren Ebenen identifizieren. Das sind zum einen Gefühle von heute, die in der aktuellen Situation, also beim Erzählen selbst, empfunden oder geäußert werden, beispielsweise Trauer, Ergriffenheit, Mitgefühl – insbesondere in Bezug auf die eigenen Eltern, auf deren leidvolle Erfahrungen. Zum anderen wird dezidiert von Gefühlen erzählt, die an bestimmte Erlebnisse oder Orte rückgekoppelt werden. Weiterhin handelt es sich um Gefühle, die eben nicht in Worte gefasst werden können oder sollen, die sich jedoch in sprachlichen Konstruktionen, stilistischen Umschreibungen oder Formeln manifestieren. Insbesondere in Bezug auf die ‚mittelbar erlebten‘ Ge-

11 Ebd., S. 13. Vgl. ex. hierzu Alexander von Plato, Wolfgang Meinicke: *Alte Heimat – neue Zeit. Flüchtlinge, Umsiedelte, Vertriebene in der Sowjetischen Besatzungszone und in der DDR.* Berlin 1991.

12 Michael von Engelhardt: Die Bewältigung von Flucht und Vertreibung. Zum Verhältnis von Lebensgeschichte, Gesellschaftsgeschichte und biographisch-historischer Identität. In: Rudolf Endres (Hg.): *Bayerns vierter Stamm.* Köln 1998, S. 215–251; Ira Spieker, Uta Bretschneider: *Ankommen in Thüringen? Flüchtlinge und Vertriebene um 1945: Zur Musealisierung biographischer Brüche.* In: Heinke M. Kalinke (Hg.): *Zeitzeugenberichte zur Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa im 20. Jahrhundert.* Neue Forschungen. Oldenburg, Bundesinstitut für Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa 2011/2012. Online unter: <http://www.bkge.de/52803.html> (Zugriff: 10.4.2014).

13 Bittner (wie Anm. 9), S. 9.

fühle scheint der Begriff *emotives* von William M. Reddy aufschlussreich: die Interdependenz zwischen emotionalen Befindlichkeiten und der sprachlichen Repräsentanz. Reddy geht von der Vorannahme aus, dass es ‚etwas‘ außerhalb der Sprache gibt, und argumentierte demzufolge dagegen, Gefühle lediglich als kulturelle Konstrukte oder sprachliche Determinanten zu verstehen.¹⁴

Die Kategorie *Gefühle*, hier als Arbeitsbegriff verwendet, meint nicht Primäremotionen, sondern umschreibt Haltungen und Einstellungen, die den erzählten Situationen und Erlebnissen immanent sind oder aber die aus der Retrospektive reflektiert werden – in Anlehnung an das Konzept der *emotionology* von Peter und Carol Stearns. Gemeint sind Haltungen und Normen, die gesellschaftliche Systeme oder definierte Gruppen gegenüber dem jeweils angemessenen Ausdruck von Emotionen einnehmen oder aufstellen.¹⁵

In diesem Beitrag wird der Umgang mit Brüchen nachgezeichnet, Erklärungsprozesse und Umdeutungen sollen aufgezeigt werden. Als Rahmung dient dabei der Kampf um Anerkennung.

Die Aushandlungsprozesse infolge von Verteilungskämpfen um materielle und soziale Ressourcen verweisen in ihren unterschiedlichen Strategien auf je divergierende Grundvoraussetzungen: Hier soll nach der Prägekraft von Markern wie Alter, Geschlecht und Familienzusammenhang gefragt werden. Individuelle Handlungs- und Lösungsansätze verweisen auf den großen Stellenwert von Resilienz, während die staatspolitischen Organe sich das Konzept *Heimat* für die Durchführung von „Integration“ zunutze machen.

Aufgrund der generativen Strukturen wurden die meisten Interviews mit Gesprächspartnerinnen und -partnern geführt, die während der Nachkriegszeit Kinder bzw. Jugendliche waren. Die generative Zugehörigkeit spielt in Bezug auf die emotionalen Verarbeitungsstrategien eine wesentliche Rolle.

Anerkennung und emotionale Stabilität

Axel Honneth zufolge basieren soziale Anerkennungssysteme auf drei Säulen: Das sind erstens die rechtliche Anerkennung, zweitens die soziale Wertschätzung und drittens die emotionale Zuwendung.¹⁶ In Bezug auf die Situation von Flüchtlingen und Vertriebenen in der unmittelbaren Nachkriegszeit bedeutet

¹⁴ Vgl. Reddy (wie Anm. 8), S. 1; Ders.: *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Motions*. Cambridge 2001; vgl. auch Nina Verheyen: *Geschichte der Gefühle*. In: *Docupedia-Zeitgeschichte*, 18.6.2010. Online unter: http://docupedia.de/zg/Geschichte_der_Gef.C3.BChle?oldid=84615 (Zugriff: 10.4.2014).

¹⁵ Peter N. Stearns, Carol Z. Stearns: *Emotionology: Claryfying the History of Emotions and Emotional Standards*. In: *The American Historical Review* vol. 2, 90, 1985, S. 813–836.

¹⁶ Axel Honneth: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt a.M. 1992, S. 211.

das, dass sie zwar sofort und umstandslos als deutsche Staatsbürger anerkannt wurden (zumindest seitens der Behörden), die beiden anderen Formen der Anerkennung waren hingegen defizitär oder wurden überhaupt nicht erfüllt. So war der Anspruch auf Gleichheit, juristisch und administrativ, zwar formal erfüllt, dennoch überwog in Bezug auf materielle Voraussetzungen die Ungleichbehandlung. Die Anerkennung als erwünschtes Mitglied der Gesellschaft, als Träger von Kapitalien, von Status, von Wissen (aber auch von Entschädigung und ‚Wiedergutmachung‘) auf der menschlich-karitativen Ebene fehlte weitgehend. Neben den materiellen Interessen wurde daher Solidarität eingefordert, Akzeptanz und Unterstützung. Das Selbstverständnis und die Beziehung von Flüchtlingen und Alteingesessenen richteten sich auch in der Zeit des Mangels nicht allein an ökonomischen Parametern aus, sondern bezogen ebenso soziale Komponenten ein.¹⁷ Die folgende Aussage rekuriert auf die mangelnde Empathie, die ein damals sechsjähriger Junge gemeinsam mit weiteren Familienmitgliedern erfuhr.

In S., da haben wir bei einem Bauern gewohnt. [...] Da hat meine Mutter dann gefragt – wir haben in so einer alten Kammer geschlafen –, ob sie uns wenigstens mal bisschen Stroh geben, wo wir drauf schlafen können. Und da hat die Frau gesagt: „Was sollen wir denn dann unserm Viehzeug geben zum Einstreuen?“

(Ernst Wischnowski, * 1939 in Schlesien)

In Konkurrenzsituationen wie in der Mangelgesellschaft der Nachkriegszeit werden unterschiedliche Strategien von ‚Etablierten‘ und ‚Außenseitern‘ manifest: Die stilisierte Konkurrenz oder die vermeintlich niedrigere Stellung in der Rangliste nach dem Vieh sollte die Flüchtlinge – ebenso wie die häufig vorgenommene Etikettierung als Fremde – abwerten und sprach dadurch jedweden Ansprüchen ihre Berechtigung ab. Die „Umsiedler“ wiederum machten als Einsatz bei der Ressourcenverteilung ihre Kapitalien wie beispielsweise Arbeitskraft, Fachwissen und Pferde geltend. In der Landwirtschaft wurden dringend Arbeitskräfte benötigt, nicht zuletzt durch die Freilassung der unzähligen Kriegsgefangenen und Zwangsarbeiter/innen. In dieser Hinsicht waren die „Umsiedler“ willkommen. Doppelbotschaften wurden auf mehreren Ebenen vermittelt und unterminierten den Sonderstatus: Die Neuangekommenen benötigten Unterstützung und besondere Zuwendungen, sollten sich jedoch möglichst schnell integrieren und nicht weiter auffallen – eine Forderung, die schon deshalb nicht erfüllt werden konnte, da die ‚Aufnahmegesellschaft‘ schließlich

17 Vgl. im Gegensatz dazu Norbert Elias, John L. Scotson: Etablierte und Außenseiter. Frankfurt a.M. 1993 [1965], S. 29, die für die Gemeinde Winston Parva feststellten, dass allein das ökonomische Auskommen von Bedeutung ist, solange Außenseitergruppen am Existenzminimum leben.

kein festes Konstrukt, sondern in Transformation begriffen war. Unzufriedenheit und Rückkehrwünsche auf der einen Seite, Ablehnung der ‚Konkurrenten‘ und Misstrauen wegen vermeintlicher politischer Unzuverlässigkeit waren die Folge. Im Kampf um knappe Ressourcen wurden bisweilen Zuteilungen und Anrechte nicht nur ignoriert, sondern sogar mit Kränkungen abgewehrt.

Da war so ein Bürgermeister ... Meine Mutter hat wollen einen Kochtopf haben, einen Bezugschein musste man ja damals haben. Da hat er ihr zur Antwort gegeben, sie soll doch ihren Nachttopf nehmen. Ja? Das war ein Kommunist. Aber ein „super“ Kommunist. Im Kopf nicht viel drin, aber Bürgermeister geworden.

(Albert Pittner, * 1928 in Böhmen)

„Dramatische“ Erzählungen, die von einer unerwarteten Begebenheit berichten, einer Art „Stör-Erfahrung“, haben einen szenischen Charakter und sind affektiv besetzt. Bestehende Gefühlsbeziehungen und -spannungen können sich in der Situation verdichten, sodass diese Begebenheit symbolische Bedeutung annimmt und infolgedessen als sinnstiftend – oder auch als prägend sowie handlungsleitend für die Zukunft bewertet wird.¹⁸ Die beleidigende Reaktion dieses Funktionsträgers und sein Fehlverhalten werden mit dem Hinweis auf seine politisch-ideologische Einstellung und seine Engstirnigkeit kompensiert. Albert Pittner grenzt sich auch in anderen thematischen Bezügen von der politischen Zielrichtung der DDR-Regierung ab und macht seine eigene Positionierung deutlich. Die persönliche Orientierung dieser Familie richtete sich nicht an der einflussreichsten Gruppe innerhalb der Gemeinde aus, die erfahrene Ablehnung wurde personalisiert und individualisiert. So wurde der Entwürdigung erfolgreich begegnet.¹⁹

Im Kampf der „Umsiedler“ um soziale Anerkennung lassen sich Strategien der Abwertung und politisches Misstrauen auf der einen Seite versus Selbstexklusion und privater Rückzug auf der anderen Seite definieren. Daher kam dem engeren Familienverband die größte Bedeutung zu. Die Dimension der emotionalen Anerkennung – neben der kognitiven und sozialen – zeigt das Beispiel eines großen Familienverbandes, der sich mit sechs Wagen gemeinsam auf die Flucht aus Schlesien begeben hatte – dreizehn Erwachsene (davon zehn Frauen) und fünfzehn Kinder. Die Frauen hatten sich offenbar – bewusst oder unbewusst – verständigt, durch feste Strukturen und Gesten der Wertschätzung den Kindern Rahmungen zu bieten, die Gruppenidentität und das Selbstgefühl zu stärken.

18 Theodor Schulze: Ereignis und Erfahrung. Vorschläge zur Analyse biographischer Topoi. In: Bittner (wie Anm. 9), S. 97–114, hier S. 106.

19 Im Gegensatz dazu die Abwertung von Außenseitergruppen bei Elias, Scotson (wie Anm. 17), S. 22, S. 54.

Aber ich muss sagen, trotzdem haben sie immer auch uns zusammen genommen. Jeden Abend haben die sich hier mit den Kindern [beschäftigt]. Zuvor wurde sich hingesezt, und dann wurden Lieder gesungen. [...] Da haben die einfach fröhlich – also fröhlich, ja! – Lieder gesungen mit uns. Das haben die mitgenommen und beibehalten. [...] Ja, und Bilderbücher, irgendwas, gab's ja nicht, das war ja alles weg. Da wurde eben alles auswendig gelernt, gesungen, und das hat irgendwie Geborgenheit auch gegeben – trotzdem.

(Käthe Giesler, * 1940 in Schlesien)

Mehrere Interviewpartner/innen berichten, dass sie zumindest die Flucht eher als großes Abenteuer wahrgenommen haben, sie sind im Nachhinein geradezu beschämt, dass sie die Tragweite der Ereignisse bzw. das Leid ihrer Eltern nicht erkannten.

Mangelnde Empathie-Erfahrungen waren ein generationenübergreifendes Phänomen: Kinder litten häufig unter fehlender Zuwendung. Die Mütter waren mit der Sicherung der familiären Existenz überlastet, in Sorge oder gar in Trauer um den Mann oder andere Familienangehörige. Fast jedes dritte Kind wuchs vaterlos auf und musste frühzeitig Erwachsenenfunktionen übernehmen, war Vertrauter eines Elternteils oder Mit-Versorger der Familie.

Na eigentlich, wir – wir waren immer erwachsen, wir Größeren, kannst du sagen. Wie wir hierher kamen, man war ja Kind, aber im Grunde genommen – ich sage, spielen haben wir nie gekonnt. Wir, wir waren in dem Sinne gar nicht Kind. Weil eben durch die ganze Flucht und dann die Armut hier –. Ich sage immer, ich könnte nie Erzieherin sein, im Kindergarten oder was, weil wir selber nie spielen gelernt haben. Wir hatten gar kein Spielzeug. Gab's nicht. Immer arbeiten, nur Arbeit, von Kind an.

(Martha Leibelt, * 1931 in Schlesien)

Die Verpflichtung gegenüber dem (abwesenden) Vater stellte eine Art ‚Bewährungsprobe‘ dar; die zuerkannte Verantwortung (Unterstützung der Mutter, Achtgeben auf jüngere Geschwister, Beitrag zum Lebensunterhalt) war Auszeichnung und Belastung zugleich.²⁰ Der ferne oder gar ‚gefallene‘ Vater wurde glorifiziert. Sofern ein realer Mensch, physisch und psychisch von den Folgen des Krieges gezeichnet, nach Hause zurückkehrte, herrschten zunächst häufig Enttäuschung, Verstörung und Entfremdung vor: Anstelle der erwarteten Lichtgestalt erlebten Kinder ihren Vater nun krank und schwach. Die evange-

20 Jürgen Reulecke: Die wiedergefundene Vergangenheit. Generationelle Aspekte der neueren deutschen Erinnerungskultur. In: Carsten Gansel, Paweł Zimniak (Hg.): Kriegskindheiten und Erinnerungsarbeit. Zur historischen und literarischen Verarbeitung von Krieg und Vertreibung. Bamberg 2012, S. 15–30, hier S. 20 f.

liche Zeitschrift *Jungenwacht* warb in ihrer Ausgabe Nr. 5 von 1958 in einem Beitrag mit dem bezeichnenden Titel *Vater – unser ärmstes Stück* um Verständnis und Nachsicht für diejenigen Väter, die nach Krieg, Gefangenschaft und Nachkriegsnöten erschöpft oder nervös waren, wenig Lebensmut besaßen und ihren Kindern keinen verlässlichen Weg mehr zeigen konnten.²¹

Welche Auswirkungen die Leiden des Vaters auf das Familienleben hatten, stellt Käthe Giesler anhand der eigenen Familiengeschichte dar:

Als der Vater 1948 aus dem Krieg kam, aus russischer Gefangenschaft, da war er ganz Haut und Knochen. Er hat furchtbar gelitten, dass er überhaupt das Lager überlebt hat. Es war entsetzlich. Er hat Nacht für Nacht geschrien. Und natürlich mussten wir alle Rücksicht nehmen, leise sein. [...] Wenn das über ihn kam, da hat er auch manchmal Anfälle gekriegt und ist weggetreten und so. Das war stärker, obwohl er das gar nicht wollte. Dann konnte er sich nicht mehr halten, hat gezittert, und das war schon sehr schlimm.

(Käthe Giesler, * 1940 in Schlesien)

Auch ihre Mutter erlebte sie später als eine Frau, die innerlich und äußerlich mit einer Krankheit zu kämpfen hatte. Die Diagnose *Dermatomyositis* setzt sie in Relation mit deren biografischen Verwerfungen:

Da kann die Haut nicht atmen. Die kann einfach nicht atmen, und der Mensch erstickt innerlich. Und das ist, was mir im Nachhinein aufgegangen ist: der Kummer.

In den Erinnerungen und Erzählungen von ‚Kriegskindern‘, die Flucht und Vertreibung erlebt haben, scheint zumeist eine sorglose und unbeschwerte Kindheit auf. Mit der unfreiwilligen Ausreise aus der alten Heimat wird der Zusammenbruch einer bis dato ‚heilen Welt‘ assoziiert – ungeachtet dessen, dass bereits zuvor Familienangehörige eingezogen und an Kampfhandlungen beteiligt waren, Kriegsgefangene und Zwangsarbeiter zum Alltag gehörten, Bombenabwürfe erlebt wurden. Die Ausblendung von Kriegseindrücken, bewusst oder unbewusst, dient als stilistisches Mittel zur Kontrastierung von ‚Vorher‘ und ‚Nachher‘ und soll der eigenen Erzählung Dynamik verleihen.²²

Die folgende Gesprächspassage widerspricht der durchgängigen Darstellung einer ‚glücklichen Kindheit‘; allerdings handelt es sich dabei auch um eine einheimische Interviewpartnerin, ohne eigene Fluchterfahrungen.

²¹ Ebd., S. 27.

²² Ingo Eser: „Schwachtes Element“: Kinder als Leidtragende von Flucht, Vertreibung und Aussiedlung der Deutschen aus Polen und dem früheren Ostdeutschland 1944–1949. In: Gansel, Zimniak (wie Anm. 20), S. 89–103, hier S. 97.

Wir waren im Hofe draußen. Und die Oma füttert aus so einer Bratpfanne, einer alten, die Enten, wie's so ist. Und da kommt der Postbote – waren ja alle per Du auf dem Dorfe und alle gut bekannt. Der kommt und gibt der Oma einen Brief. Und die Oma macht den Brief auf und fällt um wie ein Baum. Seitdem ist die Oma ganz in Schwarz gegangen. Ich hab's damals nicht begriffen, war der Onkel Paul gefallen. [...] Ich sehe die stehen, die hat dort das gemacht, und der kommt und gibt ihr das. Und die Oma fällt um, und seitdem war das so. Und das sind Kindheitserinnerungen, na ja, so war das.

(Ruth Lohmann, * 1935 in Sachsen)

Die Formel „na ja, so war das“ ordnet das Erlebte in die ‚große Geschichte‘ ein, als den Zeitumständen geschuldet. Dieser Vorgang relativiert die Geschehnisse nicht etwa oder spricht ihnen ihre einzigartige Dramatik ab, sondern versucht, das persönliche Schicksal als unausweichlich, als folgerichtig zu begreifen und damit leichter zu akzeptieren.

Weitergabe und (Um-)Deutung

Geschichten und Erlebnisse werden nicht (immer) in standardisierter Form weitergegeben, sondern – aufgrund ihrer sinnhaften Aufladung – entsprechend den jeweiligen Bedürfnissen derjenigen modifiziert, die am Akt des Erzählen und Zuhörens beteiligt sind. Denn Bedeutungsinhalte müssen auch Nicht-Eingeweihten verständlich sein. Das gilt ebenso für die Entscheidungen und das Verhalten der Protagonisten. Zudem sind Erzählende zumeist darum bemüht, durch die Art der Darstellung um Verständnis zu werben und dadurch ihre eigene Loyalität aufrechtzuerhalten. Die Struktur der weitergegebenen Geschichten muss daher Potenzial für Aneignung und Umnutzung haben; Erzählungen benötigen eine offene bis lückenhafte Struktur, die individuell gefüllt werden kann und an eigene biografische Erfahrungen anschlussfähig ist.²³ Vergangenheit wird auf diese Weise immer wieder neu re-produziert. Das Familiengedächtnis speist sich aus vielen unterschiedlichen Quellen: Eigene Erinnerungen vermischen sich oftmals mit Erzählungen. Nach der sogenannten Erlebnisgeneration sind es die „Ohrenzeugen“, die Kinder und Enkelkinder, die Erlebnisse als „second hand-stories“ tradieren.²⁴ Aber nicht nur Bilder und Erzählungen aus dem familiären Umfeld prägen die eigenen Erinnerungen. Es sind insbesondere die medial vermittelten Geschichtsbilder, die die eigene

23 Harald Welzer: Familiengedächtnis. Über die Weitergabe der deutschen Vergangenheit im intergenerationellen Gespräch. In: WerkstattGeschichte, 2001, H. 30, S. 61–64, hier S. 63.

24 Albrecht Lehmann: Reden über Erfahrung. Kulturwissenschaftliche Bewusstseinsanalyse des Erzählens. Berlin 2007, S. 38, S. 59.

Wahrnehmung überlagern. Der große Stellenwert von medial geprägten Deutungsmustern, den Harald Welzer in Bezug auf das Geschichtsbewusstsein über Nationalsozialismus und Holocaust betont,²⁵ lässt sich auch auf Narrative in Bezug auf Flucht und Vertreibung übertragen. Spielfilme wie der TV-Zweiteiler *Die Flucht* von 2007 (Regie: Kai Wessel) werden als dokumentarische Schilderungen der historischen Ereignisse verstanden; einzelne Episoden dienen als Erklärungsmodell für (unklare) Schicksale innerhalb der eigenen Familie. Intergenerationelle Weitergabe ist dadurch zugleich Filter wie auch Ventil.

Statt der Möglichkeit, durch Erzählen die Ereignisse fassbar zu machen und damit ‚in den Griff‘ zu bekommen, durch eine unterstützende Zuhörerschaft und Empathie-Erfahrungen die Verarbeitung zu erleichtern, waren im Gegenteil oftmals zusätzliche Kraftanstrengungen und Rollenwechsel gefordert – insbesondere, wenn Kinder und Jugendliche den Platz fehlender Erwachsener übernehmen mussten.

Ein anderes Extrem bildet die spätere Sprachlosigkeit – nicht aufgrund einer empfundenen Unfähigkeit, traumatische Erlebnisse in Worte fassen zu können oder zu wollen, sondern als künstliche Schutzhaltung. Eine Ursache für dieses Schweigen stellt der Wunsch dar, die eigenen Kinder vor grausamen Wahrheiten zu schützen. Diese Haltung kann sowohl als Erleichterung wie auch als Beschwerneis empfunden werden, unter Umständen die Auseinandersetzung mit den Belastungen (den eigenen oder den indirekt erfahrenen der Eltern) be- oder gar verhindern. Wenn Kinder merken, dass es Familiengeheimnisse und schwelende Konflikte gibt, können sich das Unausgesprochene, Ängste und Stimmungen übertragen. Dann wirken die Ereignisse über Generationen hinweg fort, und es gibt eine Art ‚transgenerationaler Geheimsprache‘. Hinter diesem familiären ‚Pakt des Schweigens‘ verbirgt sich der Wunsch der Eltern, ihre Nachkommen auf drohendes Unheil möglichst vorzubereiten und sie nicht schutzlos auszuliefern, wie sie es selbst leidvoll erfahren mussten. Zudem sollen die Kinder nicht mit dem erlebten Grauen belastet werden.

Wir haben aber wenig erfahren, weil die Eltern das vermieden haben, darüber zu sprechen, über die Ereignisse rund um die Flucht. Das haben sie nur getan, wenn sie zusammensaßen und dann noch Besuch von Bekannten kam, die auch mit auf dem Treck gewesen waren. Dann haben sie aber immer die Kinder rausgeschickt. [...] Da ist eben nicht so viel erzählt worden. Andere haben da mehr vom Erzählen her. Aber die Eltern haben das außen vor gelassen, um uns nicht zu belasten, und weil sie auch mit sich zu tun hatten, um das innerlich zu verkräften.

(Käthe Giesler, * 1940 in Schlesien)

25 Welzer (wie Anm. 23), S. 63.

Die Eltern gaben selbstverständlich dennoch häufig unbewusst Informationen weiter, die ihre schrecklichen Erfahrungen andeuteten – und die Fantasie der Kinder umso mehr anregten. Neben diffusen Angst- oder Schuldgefühlen werden dann auch die Trauer und der Wunsch nach ‚Wiedergutmachung‘ in Bezug auf die Vergangenheit auf die Kinder verlagert.²⁶ Kinder selbst wollen aber nicht unbedingt wissen, was ihren Eltern zugestoßen ist. Dann haben sie auch ein Recht darauf, nicht alles zu erfahren, denn sie benötigen in erster Linie Eltern – und keine Zeitzeugen.²⁷ Eine weitere Sprachbarriere bilden Generationenkonflikte: Insbesondere zwischen Eltern und Kinder verhindern Abgrenzungsbestrebungen oftmals den Austausch und die gegenseitige Wahrnehmung, während Großeltern und Enkel als „natürliche Alliierte“ wieder miteinander ins Gespräch kommen können.²⁸ Die generative Phase (Ruhestand) befördert ohnehin die Auseinandersetzung mit der eigenen Biografie, verstärkt durch den Vergleich mit der jeweiligen Altersstufe der heranwachsenden Großkinder.

Jenseits von intergenerationeller Weitergabe bestehen jedoch auch individuelle Dispositionen, die Schweigen als die beste Option erscheinen lassen, um mit dem Erlebten weiterhin leben zu können und durch die Abspaltung/Abkapselung der Ereignisse Frieden zu finden. Und auch in vielen Erzählungen gibt es eine Grenze: Unfassbares ist dann auch unsagbar. Formelhafte Bewertungen, die nicht vollendet werden, deuten darauf hin: „Das war schon ...“ (Christa Druskat, * 1926 in Schlesien).

Die gesellschaftlichen Umbrüche in der Nachkriegszeit verlangten in der SBZ/DDR insbesondere den Älteren erhebliche Anpassungsleistungen und Identifikationsumdeutungen ab. Zwar bestimmten vorerst Not und Überleben den Alltag, allerdings in Verbindung mit sozialem Abstieg und Demütigungen. Waren es zunächst „Schicksalsgruppen“ wie die Ausgebombten, „Umsiedler“ oder „Frauenfamilien“, über die sich Zugehörigkeiten definierten, sollte später der allgemeine Bildungsanspruch eine egalitäre Grundstruktur garantieren und das humanistische Potenzial nutzen. Die Statusgrenzen wurden durchlässiger, das heißt, die Schichtzugehörigkeit spielte nicht länger die entscheidende Rolle.²⁹

26 Christoph Seidler: Trauma, Schweigen und Erinnerung. In: Ders., Michael J. Froese (Hg.): Traumatisierungen in (Ost-)Deutschland (= Reihe Psyche und Gesellschaft). Gießen 2006, S. 29–66, hier S. 42 f.

27 Ebd., S. 40.

28 Albrecht Lehmann: Erzählen zwischen den Generationen. Über historische Dimensionen des Erzählens in der Bundesrepublik Deutschland. In: *Fabula. Zeitschrift für Erzählforschung* 1/2, 1989, Bd. 30, S. 1–25, hier S. 5.

29 Evemarie Badstübner-Peters: „... aber stehlen konnten sie ...“ Nachkriegskindheit in der Sowjetischen Besatzungszone. In: *Mitteilungen aus der kulturwissenschaftlichen Forschung* 16, 1993, Bd. 33, S. 233–272, hier S. 244.

Verarbeitung und (Neu-)Beheimatung

Während das mittlere Lebensalter sich als höchst sensibler Zeitraum in Bezug auf biografische Brüche und deren Folgen erwies, eröffnete sich für Kinder und Jugendliche ein breites Spektrum an Partizipationsmöglichkeiten, die zum Teil staatlicherseits gefördert waren. Dazu zählten etwa Bildungsangebote, die insbesondere für Flüchtlingskinder Aufstiegschancen bereithielten und Anerkennung durch Leistung versprachen. Das Bildungssystem der DDR hatte eine stärkere, tragendere Funktion als in der Bundesrepublik: Der mentale Aspekt von Sicherheit und Geborgenheit spielte vor allem für (real oder emotional) ‚vaterlose‘ Kriegskinder eine wichtige Rolle in Bezug auf die Loyalität gegenüber dem Staat. Negative Gefühle wie Trauer, Wut und Enttäuschung konnten durch gemeinsame Aktivitäten kompensiert, der Entwurzelung konnte Stabilität entgegengesetzt werden. Die *Freie Deutsche Jugend* (FDJ) vermittelte den Jugendlichen das Gefühl von Selbstständigkeit, eigenem Gestaltungsspielraum und persönlicher Bedeutung. Die Anerkennung in der Gruppe, als erwünschtes Mitglied einer Gesellschaft, spielte dabei eine zentrale Rolle. Die erste FDJ-Generation erlebte die Anfänge der Organisation als relativ frei bestimmt, unbeeinflusst vom Zugriff der Erwachsenen.

Ja, und man war mit Elan dabei. Die Zeit war eben, weil man den Krieg miterlebt hat, also das war eine tolle Zeit, ist wirklich wahr. [...] Man hat das mit Spaß und Freude alles gemacht nach dieser schweren Zeit, die vorher war. [...] Das ging jedem so. Die waren alle mit Begeisterung dabei.

(Karla Fügmann, * 1937 in Schlesien)

Die Euphorie des Neuanfangs und der Wille zum Wiederaufbau wurden als Gemeinschaftsgefühl generiert und der Apathie und Destruktivität in Krisenzeiten gegenübergestellt.

Also, es war eine Lust: Der Krieg war zu Ende, eine Freude, ein Tatendrang! Alle wollten Friedenszeiten wiederherstellen.

(Else Lohmann, * 1936 in Sachsen)

Negative Emotionen wurden ebenso durch Aktivitäten wie ideologische Slogans aufgefangen und transformiert. So hieß es zum fünfjährigen Bestehen der FDJ: „Junger Pionier, sei glücklich – denn Du lebst in der Deutschen Demokratischen Republik. Schön ist unser Vaterland.“ Diese Aufforderung mit Bestätigungscharakter mutet fast wie ein Mantra an. Eine Analyse von Kindheitskonzepten in zeitgenössischen Fibeln bestätigt die „kollektive kindliche Fröhlichkeit“ als Grundannahme bzw. als gesellschaftliches Wunschbild dessen, was Kindheit ausmachen sollte.³⁰ Dieser „Glücksauftrag“ hatte auch die Aufgabe, die gebrochenen Biografien der Eltern durch ein gelungenes und erfolgreiches Leben zu



Abb. 1 „Erich Honecker besucht die FDJ-Konferenz in Chemnitz (Juni 1951)“.
Bundesarchiv, Bild 183-11076-0006, Foto: Seidel.

heilen; der Staat versprach als grundlegende Voraussetzungen Frieden, materielle Sicherheit und Bildung.³⁰ Neben der positiven Grundgestimmtheit, die jungen Menschen dafür abverlangt wurde, war es vor allem starke Zuneigung, ja „Liebe“, die in der Wechselwirkung Staat und kindliches Individuum eine Rolle spielen und deren Beziehung prägen sollte. Die „Liebe zum Staat“ wurde als natürliche Regung dargestellt – schließlich hatte das „werkstätige Volk unter Führung der Arbeiterklasse“ diesen Organismus selbst geschaffen.³²

Insbesondere die FDJ machte jungen Menschen in ihrer Orientierungslosigkeit ein neues Sinnangebot. Die FDJ trug als gemeinschaftsstiftendes Organ wesentlich dazu bei, die Loyalität und auch die „Liebe“ zum Staat zu befördern. Dieser konnte seinerseits auf jugendliche Verhaltensweisen entweder mit Wohlwollen oder mit Liebesentzug reagieren. Die DDR fungierte somit als Erzieherin und als Familienersatz – insbesondere für Kinder und Jugendliche, die einen Elternteil verloren hatten oder innerhalb ihrer Familie mit traumati-

30 Verena Stürmer: Kindheitskonzepte in den Fibeln der SBZ/DDR 1945–1990 (= Beiträge zur historischen und systematischen Schulbuchforschung). Bad Heilbrunn 2014, S. 157.

31 Dorothee Wierling: Geboren im Jahr Eins. Der Jahrgang 1949 in der DDR. Versuch einer Kollektivbiographie. Berlin 2002, S. 169.

32 Dies.: Über die Liebe zum Staat – der Fall der DDR. In: Historische Anthropologie 8, 2000, H. 2, S. 236–263, hier S. 236.

sierten Erwachsenen konfrontiert waren, die ihre Elternrolle nicht auszufüllen vermochten. Politische Texte der 1950er-Jahre, eigens für Kinder verfasst, waren explizit auf die Erweiterung der Familienbeziehungen in die Gesellschaft ausgelegt und stellten einen Zusammenhang her zwischen familiären und politischen Beziehungen. Im Kontext der Familie wurde das Konstrukt *Heimat* als identitätsstiftendes und verbindliches Konzept eingesetzt. Die dankbare Kindesliebe sollte demnach auf die Heimat fokussiert werden, auf das Staatsgebilde DDR:

Im Zentrum stand das Ziel, einen emotional aufgeladenen Begriff von Heimat zu vermitteln, der über Natur, Sprache, Festrituale und Arbeit eine organische Zugehörigkeit herstellte, die sich über Familie, Kindergemeinschaft, Arbeiterklasse und politische Organisation bis zum Gemeinwesen „DDR“ fortsetzte.³³

Der Part des ‚Vaters‘, vom Staat und infolgedessen auch von politischen Führungskräften übernommen, konnte durchaus zu Loyalitätskonflikten bzw. dem Manövrieren zwischen verschiedenen emotionalen Zielorientierungen führen.³⁴ Noch komplizierter wurde die Beziehung dadurch, dass der Staat vermeintlich auch ‚erotisches Liebesobjekt‘ sein konnte: Zum 20-jährigen Bestehen der jungen Republik porträtierte die Frauenzeitschrift *Für Dich* gleichaltrige, also 20-jährige Mädchen, die alle mehrfach verliebt waren: in einen Mann, einen Beruf und in den Staat.³⁵

Bildete die Erziehung zur Heimatliebe bei Kindern und Jugendlichen einen der Grundsätze des Ministeriums für Volksbildung, so galt im Gegensatz die Heimatverbundenheit bei Erwachsenen als problematisch, nachgerade als Grundübel, das eine (schnelle) „Integration“ verhinderte. Denn hier tat sich die Kluft zwischen ‚alter‘ und ‚neuer‘ Heimat auf. Um die Rückkehrsehnsucht nicht zu schüren, sondern die Erinnerung an das Vergangene zu überlagern, wurde jegliche öffentliche Bezugnahme unterbunden – selbst der Rundfunk der SBZ war gehalten, keine „Heimatlieder“ aus den ehemals deutschen Gebieten auszustrahlen. Flüchtlinge und Vertriebene sollten sich als „praktisch geschichtslose Wesen“ lautlos und unauffällig in die Aufnahmegesellschaft einfügen; offizielles und öffentliches Erinnern an die alte Heimat war ihnen ebenso verwehrt wie der Umgang mit dem historischen und geistig-kulturellen Erbe.³⁶ Die ‚Neu-

³³ Ebd., S. 239.

³⁴ Vgl. das fiktive Beispiel von Reddy: Die Tochter eines Kulaken, eines russischen Bauern, wäre während der Zwangskollektivierung wegen eines Zielkonflikts zwischen ihrer Liebe zum (leiblichen) Vater und „Väterchen Stalin“ in „verheerendes emotionales Leiden gestürzt worden.“ Reddy (wie Anm. 8), S. 46.

³⁵ Vgl. *Für Dich* 43, 1969 – nach Wierling (wie Anm. 32), S. 251.

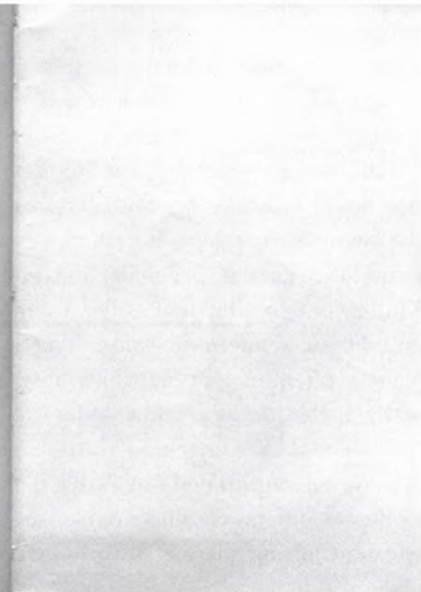


Abb. 2 und 3: Ankunft und „Integration“ im Kinderbuch – idealisiert und ohne Vergangenheitsbezug. In: Annelise Jahnke (Text), Ursula Wiche (Bilder): Neue Heimat. Ein Erstleseheft. Berlin, Leipzig 1949, S. 4/5, S. 32).

bürger‘ sollten sich in ihr Schicksal einfinden und auch aktiv daran arbeiten, sich einzuleben und heimisch zu werden, die ‚neue‘ Heimat sollte nicht länger Substitut sein. Ein Artikel aus dem Jahr 1948 – in der Zeitschrift mit dem programmatischen Titel *Neue Heimat* – verweist auf diese Eigenverantwortung und schreibt darüber hinaus geschlechtsbezogene Rollenbilder fest:

Ich werde heimatlos sein, solange ich mir einrede, ein lästiger Flüchtling, ein Nirgendsgeduldeter zu sein, überall herumgestoßen, überall überzählig. Dann werde ich nie zur Ruhe kommen. Denkt anders, denkt gütig! Vor allem ihr Frauen, die ihr berufen seid, Heimat zu schaffen, Heimat zu sein, für eure Männer und Kinder. Versucht einmal zu denken: In die alte Heimat kann ich nicht mehr zurück. Sei es denn! Schaffe ich mir eine neue Heimat! [...] Beklage nicht, was du besessen, wenn Dir die Welt noch Zuflucht gibt. Die alte Heimat unvergessen! Die neue Heimat neu geliebt!³⁷

Sicherlich spielte bei vielen „Umsiedlern“ jedoch auch der Wunsch nach Akzeptanz und Zugehörigkeit, nach Ankommen und Bleiben eine große Rolle. Und auch solidarische Hilfsaktionen, etwa im Jahr 1946, standen unter dem Motto „Helft den Umsiedlern! Schafft ihnen Heimat, Brot und Arbeit!“ oder „Die ehemaligen Umsiedler müssen in ihrem jetzigen Wohnort eine neue Heimat finden!“ – durchaus Botschaften mit Doppelcharakter: wechselseitige Akzeptanz versus Forderung nach und Zwang zur Anpassung.

Liebe und Akzeptanz

Den biografischen Einschnitt, der zugleich die entscheidende Adaptionleistung in Bezug auf die sogenannte Aufnahmegesellschaft vollziehen ließ, bildeten Heirat und Familiengründung, nicht nur bei Verbindungen zwischen Alteingesessenen und Neuankommenden. Viele Interviewpartnerinnen und -partner berichteten ausführlich von den regelmäßigen Tanzveranstaltungen am Wochenende, bei denen man sich kennenlernte, der regionalen Kontaktbörse sozusagen. Und obwohl Flüchtlinge auch in dieser Beziehung um knappe Ressourcen konkurrierten – schließlich gab es einen deutlichen Frauenüberschuss –, überwog das gemeinschaftsstiftende Element dieser Veranstaltungen.

36 Johannes Hoffmann, Manfred Wille, Wolfgang Meinicke: Flüchtlinge und Vertriebene im Spannungsfeld der SBZ-Nachkriegspolitik. In: Diess. (Hg.): *Sie hatten alles verloren. Flüchtlinge und Vertriebene in der Sowjetischen Besatzungszone Deutschlands*. Wiesbaden 1993, S. 12–26, hier S. 18.

37 Zit. nach Uta Bretschneider: „Die Bodenreform wurde auch für sie die Rettung.“ „Umsiedler“ als Neubauern in der zeitgenössischen Presse (1945–1960). In: Spieker, Friedreich (wie Anm. 1), S. 369–396, hier S. 375 f.

gen. Alteingesessene erinnern sich ohnehin an eine vermeintlich egalitäre Gesellschaft der Nachkriegsjahre. Das gilt in der Retrospektive auch für viele Flüchtlinge, obwohl die Voraussetzungen keineswegs ‚gleich‘ waren, wie beispielsweise zeitgenössische Bedarfsermittlungen belegen. Die Reaktion ihrer Schwiegereltern auf die Heirat ihres Sohnes mit einem ‚Flüchtlingsmädchen‘ erläutert Elisabeth Jung folgendermaßen:

Also da, will mal sagen, da gab's eigentlich nie einen Zwiespalt oder irgendwie, dass ich vielleicht nichts hatte oder so. Ich bin gut aufgenommen worden. Ich muss auch sagen, wo wir geheiratet haben: Es hat ja niemand viel gehabt.

(Elisabeth Jung, * 1929 in Schlesien)

Welche integrative Leistung mit dieser persönlichen Schwerpunktsetzung von Relevanzen und Bewertungen verbunden ist, macht eine weitere Aussage der Interviewpartnerin deutlich. Sie hatte nämlich zuvor im Gespräch geäußert:

Die hiesigen, muss ich ja sagen, die hiesigen Mädels – oder viele von denen – haben immer gesagt: „Ja, die Schlesier kommen her und nehmen unsere Männer weg.“ Na ja, aber, wir sind doch auch alles Menschen. Oder manche, die haben zu meinem Mann gesagt: „Na, du wirst dir doch nicht ein Treck-Weibsen nehmen!“ Wissen Sie, wie weh das getan hat?

Dieses Beispiel ist prototypisch für viele andere. In der Kombination der erhobenen und analysierten Quellen (Archivalien und Interviews) werden zum Teil erhebliche Brüche und Inkonsistenzen deutlich. Hier lassen sich Umdeutungen und Bewältigungsstrategien erkennen, die das autobiografische Erzählen als einen kreativ-konstruktiven Umgang mit Erinnerungen zeigen; die schlüssige Rekonstruktion der eigenen Vergangenheit ist zugleich eine verbreitete Strategie im Umgang mit (kollektiven) historisch-biografischen Brüchen.

Die meisten Interviews zeigen eine eher empathische und versöhnliche Grundhaltung – eine Einstellung, die ein kohärentes Selbstbild ermöglicht und sich selbst Anerkennung zugesteht. Interessant ist in diesem Zusammenhang die Frage, von welchen Parametern die unterschiedlichen Reaktionsmuster letztlich abhängig sind: Wann überwiegt eine fatalistische Haltung, das heißt, wann nehmen Menschen das Schicksal mehr oder weniger bereitwillig an, (mehrmals) alles zu verlieren und neu anzufangen? Wann wiederum überwiegt die Sichtweise, immer wieder übervorteilt worden zu sein und nie Unterstützung erfahren zu haben – das Leben und die bescheidenen Erfolge nur aus eigener Kraft und mit besonderer Anstrengung geschafft zu haben? Neben Markierungen wie Alter, Besitz, Bildung, psychischer Konstitution und Familienzusammenhang ist die Bewältigung von Ausgrenzungsbestrebungen offenbar stark persönlichkeitsbezogen und legt die Vermutung nahe, dass Resilienz

– im Sinne eines dynamischen Anpassungs- und Entwicklungsprozesses – ein schlüssiges Erklärungsmodell bieten könnte. Die Fähigkeit oder Eigenschaft, mit Belastungen und traumatischen Erfahrungen umzugehen und den eigenen Lebensverlauf dennoch positiv zu bewerten, stellt, als variabler und kontextabhängiger Prozess, eine erhebliche Anpassungsleistung an die soziale Umwelt dar. Die Bewertungen aus der Retrospektive verweisen ebenso auf die Reflexion der eigenen Erlebnisse und zeigen, wie auf Zumutungen reagiert wurde. Erklärungen für negative und ablehnende Verhaltensweisen und das Verständnis für all diese Positionen bildeten die eigentliche integrative Leistung und waren somit die Voraussetzung für ein möglichst konfliktarmes und konstruktives Zusammenleben.

Um zu dieser Haltung gelangen zu können, braucht es mehr als die formaljuristische Anerkennung als deutsche Staatsbürger und die Grundversorgung mit Wohnraum, Kleidung und Nahrung. Als ‚gelungen‘ wird der Neuanfang offenbar dann wahrgenommen oder (um-)gedeutet, wenn auch die soziale Wertschätzung – in der Regel durch Anerkennung von Leistungen und Kenntnissen in Schule und Beruf – gegeben ist und Planungsperspektiven bestehen. Dabei spielt die Verankerung im öffentlichen Raum und die Einbindung in soziale Gruppen (sei es im Gemeinderat, in der Musikgruppe oder auch innerhalb einer Kirchengemeinde) eine wesentliche Rolle. Weiterhin bildet vor allem der emotionale Rückhalt in der eigenen Familie oder in anderen emotionalen Gemeinschaften bzw. ‚Substituten‘ wie beispielsweise der FDJ den entscheidenden Rückhalt; vor allem biografische Einschnitte wie Eheschließung und Familiengründung markieren den Übergang vom ‚Fremden‘ zum ‚Eigenen‘ endgültig. Der Kampf um Anerkennung ist damit – zumindest auf der sozialen Ebene – gewonnen.

**Panel: Sinn und
Subjektivität**

Sinn und Subjektivität

Das Methodeninstrument *Ethnopsychanalytische Deutungswerkstatt / Supervisionsgruppe für Feldforscher/innen*

Für die ethnografische Forschung stellen menschliches Dasein und Tun nicht nur abstrakte Untersuchungsgegenstände dar, sondern sie bilden auch ganz konkret das Wesen der Forschungspraxis selbst. Gewinnen wir unsere Daten doch in Interaktionssituationen, in den Beziehungen, die wir als Forschende zu anderen Menschen eingehen.¹ Dass wir als Subjekte selbst einen wesentlichen Anteil an der Erkenntnisarbeit haben, hat Georges Devereux von der „angsterregende[n] Überschneidung von Objekt und Beobachter“² sprechen lassen. Die Funktion ethnologischer Methoden besteht vor diesem Hintergrund nicht primär darin, eine möglichst weitreichende Objektivität des Erkennens und der Beschreibung der Realität zu ermöglichen. Vielmehr schoben wir Methoden „zwischen uns und unsere Objekte“³, um auf diese Weise die mit den Forschungsbeziehungen entstehende Angst abzuwehren. Das Ergebnis sei zwangsläufig durch Verzerrungen und Irrtümer bestimmt, denen nur dadurch entgegengewirkt werden könne, dass die eigentliche Verzerrung, nämlich die Tatsache, dass es ein *Subjekt* ist, das die Forschung betreibt, als Tatsache akzeptiert und in die Reflexion mit aufgenommen wird. Devereux spricht von der „aller Beobachtung inhärente[n] Subjektivität als [...] Königsweg zu einer eher authentischen als fiktiven Objektivität.“⁴ Diese Ansicht hat in jüngerer Zeit etwa Franz Breuer vom *Forum Qualitative Sozialforschung* aufgegriffen, dabei hat er

- 1 Robert Emerson, Rachel Fretz und Linda Shaw sprechen deshalb vom Charakter der Feldforschung als einer „researcher mediation [of the field]“; Robert M. Emerson, Rachel I. Fretz, Linda L. Shaw: *Writing Ethnographic Fieldnotes*. Chicago, London 1995, S. 13. „While fieldnotes are about others, their concerns and doings gleaned through empathetic immersion, they necessarily reflect and convey the ethnographer’s understanding of these concerns and doings. Thus, fieldnotes are written accounts that filter members’ experiences and concerns through the person and perspectives of the ethnographer; fieldnotes provide the ethnographer’s, not the members’, accounts of the latter’s experiences, meanings, and concerns.“ (Ebd., S. 12 f.)
- 2 Georges Devereux: *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*. München 1973, S. 17.
- 3 Ebd., S. 18.
- 4 Ebd.

die Erkenntnismöglichkeiten betont, die in der Abhängigkeit des Forschens von einem Subjekt liegen, das als „epistemologische[s] Fenster“⁵ verstanden wird.

Besonders die Züricher Ethnopschoanalyse hat sich um eine entsprechende Methodologie und Forschungspraxis verdient gemacht. Nach dem psychoanalytischen Modell von Übertragung und Gegenübertragung begreift sie die in der Forschung aufkommenden Gefühle des Forschers als Phänomene, die im Zusammenhang mit den kulturellen Spezifika des beforschten Feldes stehen. In ihrem Interesse an Subjekten als „Ausgestaltung[en] gesellschaftlicher Möglichkeiten“ setzt sie auf die Reflexion dieser Gefühle, „da die Subjektivität das uns heute einzig bekannte Medium ist, um das Unbewusste überhaupt wahrzunehmen“⁶, wie Maya Nadig und Mario Erdheim schreiben. Elisabeth Timm formuliert im Anschluss hieran treffend: „Ein Subjekt, das Gefühle hat, ist nach wie vor das einzige uns bekannte Instrument zur Wahrnehmung von Gefühlen – und bisher ist kein Untersuchungsgegenstand bekannt, der nicht mit Gefühlen zu tun hat. Das ist der Grund, warum die Gefühle des/der ForscherIn wichtig sind.“⁷

In der Institution Universität und in dem um sie herum bestehenden akademischen Milieu (den mit diesem einhergehenden Kommunikations- und Umgangsweisen, Formen der Präsentation von Forschungen und Forscher/innen etc.) hat eine wissenschaftliche Praxis, die das Subjekt des Forschens als Erkenntnisinstrument thematisiert und reflektiert, grundsätzlich einen schweren Stand. Dies ist nicht zuletzt darin begründet, dass die Thematisierung der Subjektivität Grundannahmen des wissenschaftlichen Arbeitens (die Möglichkeit objektiver Erkenntnis) ebenso wie Idealisierungen einzelner Theorien, Methoden, wissenschaftlicher Traditionen oder Personen, mit denen das akademische Arbeiten häufig einhergeht, infrage stellt.⁸ Demgegenüber bindet

- 5 Franz Breuer: *Reflexive Grounded Theory. Eine Einführung für die Forschungspraxis.* Wiesbaden 2009, S. 116.
- 6 Maya Nadig, Mario Erdheim: *Ethnopschoanalyse.* In: *Herrschaft, Anpassung, Widerstand (= Ethnopschoanalyse 2).* Frankfurt a.M. 1991, S. 190.
- 7 Elisabeth Timm: *Empirie. Feldforschung. Jugendörter. Kiebingen. Psychoanalyse.* (Nachruf auf Utz Jeggle.) In: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde LXIII/112, H. 4, 2009, S. 518–522, hier S. 519.* Janet Holland formuliert denselben Anspruch: „The emotions experienced by respondents in the field are data and need to be drawn into analysis and interpretation. [...] In most cases [...] researchers value the extra power in understanding, analysis and interpretation that the emotions they experience in the field can bring to the research.“ Janet Holland: *Emotions and Research.* In: *International Journal of Social Research Methodology* 10, 2007, H. 3, S. 195–209.
- 8 Nadig und Erdheim haben diese Problematik mehrfach thematisiert; vgl. Mario Erdheim, Maya Nadig: *Größenphantasien und sozialer Tod.* In: *Karrieren (= Kursbuch 58).* Reinbek bei Hamburg 1979, S. 115–126; Diess.: *Die Zerstörung der wissenschaftlichen Erfahrung durch das akademische Milieu. Ethnopschoanalytische Überlegungen zur Aggressivität der Wissenschaft.* In: *Der Spiegel des Fremden. Ethnopschoanalytische Betrachtungen (= Psy-*

der Einbezug der komplexen subjektiven Dynamiken des Forschungsfeldes in die wissenschaftliche Forschungspraxis die Erkenntnis an Irritationen, Ambivalenzen und eventuell sogar an zeitweilige Widersprüche und Paradoxien. Die so zutage tretenden Uneindeutigkeiten der ‚Identität‘ des Subjekts wie auch der von ihm getroffenen Aussagen verhalten sich alles andere als homolog zu den Konventionen der Universität.

Dieser fundamentalen Inkongruenz zwischen den Konventionen des Wissenschaftsbetriebs und selbstreflexivem Forschen steht ein Bedarf gegenüber, der sich ebenfalls aus dem bislang Gesagten ergibt: Die Tatsache, dass sich die ethnografischen Daten am Subjekt des Forschens bilden, das Selbst der Forscherin als Instrument des Erkennens eingesetzt wird, lässt es prinzipiell sinnvoll und in vielen Einzelfällen geboten erscheinen, die Subjektivität in Bezug auf das Untersuchungsfeld zu reflektieren. Die Reflexion wirkt idiosynkratischen Verzerrungen entgegen, unterstützt die Distanzierung vom Feld und kann Forschungsblockaden auflösen.

Als Konsequenz aus der – für uns offensichtlichen – Notwendigkeit, die Subjektivität im Forschungsprozess nicht zu verleugnen, sondern sie als Erkenntnisinstrument zu explizieren und der Reflexion zuzuführen, thematisiert unser Beitrag ein Interpretationsgruppenkonzept, das diese Überzeugung methodisch einzuholen versucht. Es handelt sich dabei um die Methode der *Supervisionsgruppe für Feldforscher/innen* bzw. die *Ethnopschoanalytische Deutungswerkstatt*, mit der wir selbst in der Begleitung und Auswertung von Feldforschungen gute Erfahrungen gemacht haben – als langjährige aktive Teilnehmer/innen, Organisator/innen und (Jochen auch als) Leiter von Deutungswerkstätten in Bremen, Graz und Innsbruck.

Um zunächst eine Vorstellung von der Gruppenarbeit zu vermitteln, hier einige grundsätzliche Informationen. Die Interpretationsgruppen, von denen wir sprechen, umfassen im Idealfall um die zehn Personen, die sich für einen vereinbarten Zeitraum verbindlich zur Mitarbeit in der Gruppe zusammenfinden. Die Gruppen werden von einer qualifizierten Person geleitet, die die Arbeit der Gruppe moderiert und strukturiert. Was den Turnus der Gruppentreffen anbelangt, gibt es beträchtliche Unterschiede; die uns bekannten Gruppen treffen sich zwischen dreimal jährlich ganztäglich bis zu vierzehntäglich für einhalb Stunden. Die Gruppe arbeitet an Feldforschungsmaterial, das von Teilnehmenden eingebracht wird, wie Feldforschungsnotizen und Tagebuchauszügen, dichten Beschreibungen von Situationen, Transkripten von Gesprächen, reflexiven Überlegungen oder auch mündlichen Berichten. Dieses Material geht den Teilnehmenden einige Tage vor der Sitzung zu, sodass eine Lektüre

chosozial 23). Reinbek bei Hamburg 1984, S. 11–27; Diess.: Wissenschaft, Unbewußtheit und Herrschaft. In: Hans Peter Duerr (Hg.): Die wilde Seele. Zur Ethnopschoanalyse von Georges Devereux. Frankfurt a.M. 1987, S. 163–176.

im Vorfeld der Sitzung möglich ist. Im Gegensatz zur herkömmlichen wissenschaftlichen Diskussionsweise und auch zu anderen Konzeptionen von Interpretationsgruppen⁹ besteht der Umgang mit dem Material nicht in argumentativen, diskursbezogenen und beurteilenden Stellungnahmen. Vielmehr nähern sich die Gruppenmitglieder dem Material assoziativ deutend. Die spontanen (und gerne auch ‚abseitigen‘) Einfälle, Gefühle, Bilder aus der Leseerfahrung und dem Austausch in der Gruppe verbinden sich im Verlauf einer Sitzung zu einem ‚Gewebe‘ von Assoziationen, das im Material latent enthaltene Aspekte zum Ausdruck bringt.¹⁰ Bemerkenswert ist, dass der Zugang zum Material nicht primär über die wissenschaftliche Einordnung erfolgt, sondern über die Assoziationen und Irritationen, die dieses in den Teilnehmer/inne/n auslöst.

Die Sitzung verläuft in mehreren Phasen. Zu diesen zählt in jedem Fall eine einleitende Hinführung zum Textmaterial durch die Textgeberin. Hieraufhin beginnt die erste Deutungsphase, in der die Textgeberin nicht aktiv am Austausch teilnimmt und entsprechend auch nicht direkt von den übrigen Gruppenmitgliedern mit Fragen etc. adressiert wird; sie hört zu, was den anderen zu ihrem Text einfällt. In dieser Phase entstehen ‚wilde‘ Deutungen des Materials, die den Einfällen der Gruppenmitglieder und den daran anknüpfenden Assoziationen folgen. Diese Phase, die in der Regel eine Stunde dauert, wird von der Leitungsperson strukturiert, die zum Beispiel die Eindrücke einer ersten Assoziationsrunde sammelt und bündelt und die vertiefende Diskussion über bestimmte Textstellen oder aufgetauchte Themen anregen kann. Gelegentlich wird er/sie auch mit dem Hinweis auf besondere Stimmungslagen, auf auffällige Kehrtwenden oder ähnliches intervenieren. In der anschließenden dritten Phase äußert sich die Textgeberin zu den Erarbeitungen der Gruppe, woraufhin unter Einbezug der Textgeberin noch ein Stück weit gemeinsam weiter gedeutet und argumentiert wird.

Unser Beitrag ist im Weiteren so aufgebaut, dass wir zunächst auf die Geschichte der Methode in der Volkskunde eingehen und im Anschluss hieran die von der Methode ermöglichte Erkenntnispraxis in verschiedenen Facetten und an Beispielen zu erläutern versuchen. Abschließend kommen wir noch einmal auf den Status und Stellenwert zurück, den die Methode unseres Erachtens heute im Kontext universitärer Lehre respektive der Institution Universität besitzt.

9 Vgl. Jo Reichertz: *Gemeinsam interpretieren. Die Gruppeninterpretation als kommunikativer Prozess*. Wiesbaden 2013.

10 Dass die Assoziationen sowohl alltagskulturelle und private Einfälle sowie auch solche aus den wissenschaftlichen Diskussionen umfassen, versteht sich. Dass die Deutungsrunde zu einem argumentativen Umgang mit Assoziationen führen kann, ebenso.

1. Deutungswerkstätten und Feldforschungs-Supervisionsgruppen in der Volkskunde/Europäischen Ethnologie

Tübingen

Seit 1998 arbeitet die Tübinger Supervisionsgruppe für Feldforschende mit wechselnder, fünf- bis zwölfköpfiger Besetzung. Seit Mitte der 2000er-Jahre wurden die Treffen zunehmend von Tübingen in außeruniversitäre Räumlichkeiten in Stuttgart-Hallschlag verlagert, bereits 2002 hat die Gruppe den Seminarraum beim Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaft im Fünfeckturm des Tübinger Schlosses verlassen. Dennoch ist der Bezug zu Tübingen und zum LUI zentral für Anliegen und Konzeption der Forschungssupervisionsgruppe, und er ist tief in ihre Geschichte eingeschrieben. Diese geht bereits vor 1998 zurück und spiegelt dabei auch ein gutes Stück Fachgeschichte und Fachidentität. Das betrifft einerseits den Umgang der Empirischen Kulturwissenschaft/Europäischen Ethnologie mit den Aspekten von Subjektivität und Emotion im Forschungsfeld und andererseits die offene Bereitschaft des Faches, internationale und interdisziplinäre Diskussionen aufzugreifen, so wie dies in den 1990er-Jahren mit der breiten Rezeption der Writing-Culture-Debatte gerade auch am Ludwig-Uhland-Institut in Tübingen der Fall war. Dem steht allerdings, drittens, ein symptomatisches Unvermögen gegenüber, gleichlaufende und manchmal durchaus ihrer Zeit vorausseilende Beiträge und Zugangsweisen im eigenen Fach und auch in der eigenen Fachtradition wahrzunehmen und anzuerkennen.¹¹

Diese Tendenzen lassen sich anhand der Person und der Bemühungen Utz Jeggles erläutern, der bereits 1984 in seinem bis heute richtungsweisenden Band *Feldforschung* nicht nur den Einbezug der Subjektivität in die kulturwissenschaftliche Forschung forderte, sondern darüber hinaus von einem methodisch kontrollierten, supervisorischen Umgang mit der „Intuition und vollsinnliche[n] Erfahrungsfähigkeit des forschenden Subjekts“ sprach, der gleichwohl nicht die „Vielfalt des Feldes, die Offenheit der Fragen und die Fähigkeit für Überraschungen einschränken“ sollte.¹²

- 11 Vgl. dazu: Katharina Eisch: Immer anfangen. Überlegungen zu Feldforschung und volkskundlicher Identität. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 95, 1999, H. 1, S. 61–72; Elisabeth Timm: Bodenloses Spurenlesen. Probleme der kulturanthropologischen Empirie unter den Bedingungen der Emergenztheorie. In: Timo Heimerdinger, Silke Meyer (Hg.): Äußerungen. Die Oberfläche als Gegenstand und Perspektive der Europäischen Ethnologie. Beiträge der dgv-Hochschultagung *Äußerungen. Die Oberfläche als Gegenstand und Perspektive der Europäischen Ethnologie* vom 28. bis 30. September 2012 am Institut für Geschichtswissenschaften und Europäische Ethnologie der Universität Innsbruck. Wien 2013, S. 49–75.
- 12 Utz Jeggle: Verständigungsschwierigkeiten im Feld. In: Ders.: *Feldforschung. Qualitative Methoden in der Kulturanalyse* (= Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, Bd. 62). Tübingen 1984, S. 93–112, hier S. 112.

Da aber das Subjekt selbst, seine Sinne und seine Intuition, wichtige Werkzeuge der Feldforschung sind, ist es unumgänglich, daß dieses Subjekt selbst sich verstärkt thematisiert und kontrolliert. Bestimmte Formen der Supervision der Forschung und der Selbsterfahrung insgesamt werden bei einer Intensivierung der Feldforschung als volkskundlicher Erkundungsmethode unvermeidlich sein. Das macht zusätzliche Angst, der Forscher fürchtet sich nicht mehr nur vor seinem Feld, sondern auch vor seinem Publikum, dem er plötzlich unverhüllt und ohne die Rückversicherung des Apparats und der Meßinstrumente begegnen wird. Es gilt im wissenschaftlichen Diskurs als ungenau und dreist, allzuviel von sich zu reden. Auch das scheint eine Technik der Verschiebung: das erkennende Subjekt verbirgt sich hinter den Methoden oder dem erkannten und durchschauten Gegenüber.¹³

Diese Überlegungen passen zu Utz Jeggles intensivem Interesse für die Züricher Ethnopschoanalyse, das er auf persönlicher und auf Institutsebene verfolgte. Er lud Mario Erdheim zu Vorträgen nach Tübingen ein und holte Mitte der 1980er-Jahre Maya Nadig ans LUI, bei der Studierende der Empirischen Kulturwissenschaft zwei prägende Seminare miterleben konnten und dabei auch über die Möglichkeiten der „ethnopschoanalytischen Begleitung“ eigener Feldforschungen für nicht psychoanalytisch Ausgebildete lernten. Gastveranstaltungen mit und rege Diskussionen über die Arbeiten von Maya Nadig gab es in derselben Zeit beispielsweise auch am Marburger Institut für Europäische Ethnologie/Kulturwissenschaft¹⁴; in einem breiteren Fachkontext wurde diese fächerübergreifende Auseinandersetzung mit Subjektivität, Feldforschung und Psychoanalyse jedoch kaum wahrgenommen.

Auch wenn Utz Jeggles Bezüge zur Psychoanalyse in seiner eigenen Lehre meist nur indirekt zum Ausdruck kamen, hielt er doch beharrlich an der Forderung nach einem reflektierten methodischen Einbezug der zwischen Forschenden und Feld wirksamen Subjektivität in die ethnografische Alltagskulturforschung fest. In einem Institutskolloquium des Wintersemesters 1996/97 formulierte er seine Ansätze zur Feldforschung, zur Rolle von Beziehungen, Gefühlen und der gegenstandsorientierten Genauigkeit, von Reflexivität und Selbstreflexion in programmatischen *Zehn Thesen*, die auch wieder in die Anregung ethnografischer Forschungssupervision mündeten.¹⁵ Für Barbara Wittel, Pädagogin und Empirische Kulturwissenschaftlerin, die damals gerade eine Ausbildung als Balint-Supervisorin absolvierte, Marion Hamm und Katharina

13 Ebd.

14 Nach Erinnerungen von Johanna Rolshoven.

15 Katharina Eisch-Angus: Wiederaufsuchen der zehn Thesen. Utz Jeggles als Feldforscher und Lehrer. In: Utz Jeggles (Hg.): *Das Fremde im Eigenen. Beiträge zur Anthropologie des Alltags* (= Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, Bd. 114). Tübingen 2014, S. 311–326.

war dies ein spannender Gedanke, den sie weiterverfolgen und ausprobieren wollten. Zwischen der psychoanalytisch orientierten Supervision nach Balint und der gruppenanalytischen Hermeneutik, die die drei EKWlerinnen auf einem Kongress zur Ethnopsychanalyse 1997 in Mainz in einer Probe-Supervisionsrunde mit dem Soziologen Hans Bosse kennenlernten, entwickelte Barbara Wittel eine Verfahrensweise, die es ermöglichte, statt der üblicherweise mündlich mitgeteilten Teamerfahrungen Niederschriften und Transkripte aus ethnografischen Forschungsfeldern in die freien Assoziationen einer Gruppe einzubringen und sie nach unbewussten Dynamiken von Übertragung und Gegenübertragung zu untersuchen.¹⁶

Die ersten Sitzungen fanden ab Wintersemester 1998/99 im Rahmen eines Lehrauftrags für Barbara Wittel statt,¹⁷ der nicht ohne die Unterstellung, hier einen ‚Kindergarten‘ veranstalten zu wollen, zu erwirken war (die Zumutung, dass das subjektorientierte Forschen nur kindliches oder kindisches Spiel sei, kommt in den akademischen Abwehrreaktionen gleich nach der Zuschreibung narzisstischer Nabelschau und abgehobenen Psychologisierens). Der Lehrauftrag bedingte, dass die Regeln gemeinsamen Assoziierens und Reflektierens nicht nur gegen akademische Diskussions- und Rationalisierungsgewohnheiten, sondern auch gegen die Strukturen des Lehrbetriebs und der Semester-rhythmen erarbeitet werden mussten: Scheine und Noten mussten vergeben werden, Teilnehmende kamen heute zu spät und in der Woche darauf vielleicht gar nicht. In Folge schuf sich die Gruppe den nötigen institutionellen Freiraum, ein verlässliches Arbeitsklima samt der nötigen Verbindlichkeit außerhalb universitärer Abläufe, die Mitglieder zahlten für die Sitzungen und verpflichteten sich über einen festen Zeitraum zur Teilnahme an zweimonatlich stattfindenden Treffen. Nach außen, aber auch nach innen wurde darauf geachtet, einen geschützten Rahmen zu schaffen, in dem universitäre und lokale Hierarchien möglichst eingeebnet, zumindest aber transparent gemacht wurden. Ein Experiment war in diesem Zusammenhang in der Anfangszeit die Teilnahme von Utz Jeggle – anregend für die, die Studium und Promotion hinter sich hatten,

16 Barbara Wittel-Fischer: „Das Unbewußte ist unbestechlich.“ Supervision in der Tübinger Empirischen Kulturwissenschaft. In: Katharina Eisch, Marion Hamm (Hg.): Die Poesie des Feldes. Beiträge zur ethnografischen Kulturanalyse (= Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, Bd. 93). Tübingen 2001, S. 140–160. Ausführlich dargestellt wurde die Vorgehensweise der Tübinger Gruppe kürzlich in der Zeitschrift für Volkskunde: Brigitte Becker, Katharina Eisch-Angus, Marion Hamm, Ute Karl, Judith Kestler, Sebastian Kestler-Joosten, Ulrike A. Richter, Sabine Schneider, Almut Sülzle, Barbara Wittel-Fischer: Die reflexive Couch. Feldforschungssupervision in der Ethnografie. In: Zeitschrift für Volkskunde 109, 2013, H. 2, S. 181–203.

17 Vgl. Utz Jeggle: Neu am LUI: Supervision. In: Tübinger Korrespondenzblatt 50, 1999, S. 45–46.

problematisch jedoch für diejenigen, für die er nicht Kollege, sondern Professor und Betreuer war.¹⁸

Experimentiert wurde in vielfacher Hinsicht, so zum Beispiel in der Wahl der Textsorten oder in einigen Versuchen, schriftliche und fotografische historische Quellen zu supervidieren. Diese ‚historischen‘ Supervisionen waren wechselhaft ergiebig. Auch hier konnte, wie Sabine Kienitz als ehemalige Teilnehmerin anmerkt, die Gruppensupervision helfen, durch Reflexion Distanz zum Material herzustellen und Forschungsblockaden zu lösen. Für sie zeigte sich, „dass der Umgang mit Archivalien und historischem Material [...] nicht voraussetzungslos ist und immer auf eine Befindlichkeit der Forscherin trifft, die durchdacht werden muss“.¹⁹ Zugleich aber fehlen historischen Quellenmaterialien die Interaktionsmöglichkeiten der Feldforschung; die Supervision kann zwar emotionale Projektionen der Forscherperson aufgreifen, sie kann jedoch das Forschungsfeld nicht über die Gegenübertragungen aus Forschungsbeziehungen mit lebenden und reagierenden Personen zum Sprechen bringen.

2001 wechselte die Gruppenleitung, seither trägt und strukturiert die Tübinger Psychologin und Balint-Supervisorin Brigitte Becker das gemeinsame Assoziieren und Deuten. Hatten bisher hauptsächlich Empirische Kulturwissenschaftler und -wissenschaftlerinnen aus dem Ludwig-Uhland-Institut an den Supervisionen teilgenommen, so reisten nun immer mehr anderswo assoziierte Forschende von immer weiter her an. Zunehmend stießen außerdem vor allem Pädagoginnen zur Gruppe. Die Inhalte und Arbeitsatmosphäre veränderten sich, die Arbeit wurde anwendungsorientierter und sozialwissenschaftlicher. Über die Jahre verkleinerte sich die Gruppe schließlich auf einen beharrlichen Kern von wenigen Kulturwissenschaftlerinnen. Lange Jahre gab es nur ein männliches Mitglied, dann keines mehr – was die Supervision je nach Thema um wesentliche genderspezifische Aspekte und Perspektiven ärmer macht. Um die Supervisionsgruppe insgesamt halten zu können, gab sie sich ein bis heute gültiges Setting von drei ganztägigen Arbeitssitzungen pro Jahr, in die jeweils drei Fälle eingebracht werden. Einmal im Jahr öffnet sich der Kreis für Neuzugänge.

Bestimmend für die Dynamik, die Experimentierfreude und Motiviertheit der Arbeit dürften die mehr oder weniger prekären Arbeitssituationen der Teilnehmenden gewesen sein, die sie zunehmend bewog, auch die eigenen akademischen und universitären Forschungs- und Arbeitsbedingungen mit zu reflektieren. Vor diesem Hintergrund, aufgrund der sich wieder vergrößernden Supervisionsgruppe und aus der Beobachtung wachsender innerfachlicher Re-

18 Vgl. Katharina Eisch: „15 Uhr 30 betreten wir die Welt der Gefühle.“ Über den Lehrer Utz Jeggle. In: Tübinger Vereinigung für Volkskunde (Hg.): *Meine EKW. Utz Jeggle am Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaft. Wissenschaftliche Biographie und Bibliographie*. Tübinger Korrespondenzblatt 59, Februar 2008, S. 48–58, hier S. 57.

19 Sabine Kienitz, Emailkorrespondenz mit Katharina Eisch-Angus, 7.8.2014.

sonanz heraus setzte sich der Wunsch durch, die Methode ethnopschoanalytischer Feldforschungssupervision auch theoretisch zu durchdenken und nach außen zu tragen. Erstes Arbeitsergebnis einer parallel zur Supervisionsgruppe arbeitenden Methoden-AG war ein gemeinsamer Artikel früherer und aktueller Gruppenmitglieder sowie der beiden Supervisorinnen in der *Zeitschrift für Volkskunde*, der die Arbeitsweise der Tübinger/Stuttgarter Gruppe anhand eines Fallbeispiels und entlang der theoretischen Leitlinie des *Szenischen Verstehens* nach Lorenzer durchbuchstabierte und versuchte, die reflexive Arbeit mit der Subjektivität über die Auseinandersetzung mit der prominent von Pierre Bourdieu sowie der im Fach unter anderem von Kaspar Maase vertretenen Kritik an „narzisstischer Reflexivität“ zu konturieren.²⁰ Diese Aktivitäten wurden mit der Vorstellung der Supervisionsarbeit auf der 27. Österreichischen Volkskundetagung *Emotional turn?!* in Dornbirn 2013 weitergeführt; sowie 2014 mit dem Symposium *Subjektorientiertes Deuten. Kontext und Praxis der ethnografischen Feldforschungssupervision* in Bremen, das die Thematik ethnografischer Supervision nicht nur für die Europäische Ethnologie und Kulturwissenschaft öffnete, sondern auch Verbindungen zur außerfachlichen, ethnopschoanalytisch bzw. hermeneutisch orientierten Alltagskulturforschung herstellte.

Bremen

Die Geschichte der Deutungswerkstatt an der Universität Bremen beginnt mit der 1991 erfolgten Berufung Maya Nadigs auf eine Professur für Europäische Ethnologie, die dem interdisziplinär ausgerichteten Magisterstudiengang Kulturwissenschaft zugeordnet war. Ihr Studium der Ethnologie und ihre psychoanalytische Ausbildung, beides in den 1970er-Jahren in Zürich, hatten Nadig in Kontakt mit Fritz Morgenthaler, Goldy Parin-Matthèy und Paul Parin gebracht, deren ethnopschoanalytischen Forschungsansatz sie aufgriff, oft auch in Zusammenarbeit mit Mario Erdheim.²¹ Auf der Grundlage einer ethnografischen

- 20 Vgl. Brigitte Becker u.a. (wie Anm. 16), sowie: Alfred Lorenzer: Sprache, Lebenspraxis und szenisches Verstehen in der psychoanalytischen Therapie. In: Ders., Ulrike Prokop (Hg.): *Szenisches Verstehen. Zur Erkenntnis des Unbewußten (= Kulturanalysen, 1)*. Marburg 2006, S. 13–38; Pierre Bourdieu: Narzisstische Reflexivität und wissenschaftliche Reflexivität. In: Eberhard Berg, Martin Fuchs (Hg.): *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnografischen Repräsentation*. Frankfurt a.M. 1993, S. 365–374; Kaspar Maase: Das Archiv als Feld? Überlegungen zu einer historischen Ethnografie. In: Katharina Eisch, Marion Hamm (Hg.): *Die Poesie des Feldes. Beiträge zur ethnografischen Kulturanalyse (= Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, Bd. 93)*. Tübingen 2001, S. 255–271.
- 21 Paul Parin, Fritz Morgenthaler, Goldy Parin-Matthèy: *Die Weißen denken zuviel. Psychoanalytische Untersuchungen bei den Dogon in Westafrika*. Frankfurt a.M. 1989 (erstveröffentlicht 1963); Diess.: *Fürchte Deinen Nächsten wie dich selbst. Psychoanalyse und Gesellschaft*

Feldforschung entstand ihre 1986 veröffentlichte und vielbeachtete Studie *Die verborgene Kultur der Frau – Ethnopschoanalytische Gespräche mit Bäuerinnen in Mexiko*.

Im Gegensatz zu der noch in *Die verborgene Kultur der Frau* vertretenen Auffassung, dass eine psychoanalytische Ausbildung die notwendige Grundlage zur Umsetzung einer ethnopschoanalytischen Forschungspraxis darstelle²², entwickelte Nadig in Bremen mit der Methode der Deutungswerkstatt eine dem institutionellen Kontext von Studium und Lehre adäquate Form. Nadig hierzu:

Die Deutungswerkstatt stellt den Versuch dar, Studierenden, die nicht analytisch gebildet, aber an dem Thema interessiert sind, einen Zugang zur unbewussten, emotionalen, psychodynamischen Ebene einer Szene oder eines Gesprächs zu öffnen, wie sie in Form einer Tagebuchnotiz, eines Interviewausschnittes, einer szenischen Beschreibung im ethnologischen Datenmaterial enthalten sind.²³

Die Deutungswerkstatt hat die oben genannten allgemeinen Kennzeichen und wurde in Bremen im Rahmen von Lehrforschungsprojekten, im Kolloquium des Bremer Instituts für Kulturforschung (bik) und in Dissertant/inn/en-Kolloquien angewendet.²⁴ Die Methode bildete regelmäßig auch einen integralen Bestandteil von Lehrveranstaltungen, wie etwa der Seminarreihe *Kultur und Emotion*, die Maya Nadig und Jochen zwischen 2010 und 2013 in fünf aufeinanderfolgenden Semestern anboten. Im wöchentlichen Wechsel kombinierten die Seminare die inhaltliche Auseinandersetzung mit emotional-sensuellen Aspekten kultureller Phänomene mit der Interpretationsgruppenarbeit, dabei wurden Feldforschungsmaterialien der Studierenden gedeutet, die häufig aus parallel

am Modell der Agni in Westafrika. Gießen 2006 (erstv. 1971). Zu den gemeinsamen Arbeiten Nadigs und Erdheims vgl. die Fußnoten 6 und 8.

22 Vgl. Maya Nadig: *Die verborgene Kultur der Frau. Ethnopschoanalytische Gespräche mit Bäuerinnen in Mexiko. Subjektivität und Gesellschaft im Alltag von Otomi-Frauen*. Frankfurt a.M. 1987, S. 47.

23 Aus einem bislang unveröffentlichten, 2012 geführten Gespräch zwischen Maya Nadig und Jochen Bonz.

24 Zur Anlage und Praxis der Bremer Deutungswerkstätten vgl. auch Antje Krueger: Die ethnopschoanalytische Deutungswerkstatt. In: Ulrike Freikamp u.a. (Hg.): *Kritik mit Methode. Forschungsmethoden und Gesellschaftskritik* (= Rosa-Luxemburg-Stiftung, Texte 42). Berlin 2008, S. 127–145. Krueger fasst dort die Konzeption in folgender Weise: „Bei der von Nadig entwickelten ethnopschoanalytischen Deutungswerkstatt handelt es sich um ein Instrument, welches in assoziativen Gesprächen in einer Gruppe nicht nur den manifesten Sinngehalt eines vertextlichten Materials (Interviewtranskript, Feldforschungsnotizen etc.) ergründet, sondern auch versucht, die inhärenten unbewussten Intentionen und Bedeutungen zu erschließen.“ Ebd., S. 130. Vgl. auch die Ausführungen zur Ethnopschoanalyse in Judith Schlehe: *Formen qualitativer ethnografischer Interviews*. In: Bettina Beer (Hg.): *Methoden und Techniken der Feldforschung*. Berlin 2003, S. 71–93.

verlaufenden Methodenübungen stammten. Im Veranstaltungstitel deutet sich eine Spezifik an, die den Deutungswerkstätten während der Tätigkeit Nadigs an der Universität Bremen, die 2013 endete, innewohnte und die an die ethnopschoanalytischen Studien der Parins und Morgenthalers sowie Georges Devereux' anknüpft, mit dem Nadig in einem intensiven Austausch stand: Nicht in jedem Fall, aber häufig genug wurde die reflexive Methodik auf die Untersuchung kultureller Phänomene angewandt, die durch stark psychische, somatische und auch gesundheitliche Aspekte gekennzeichnet waren. So befasste sich das erste Lehrforschungsprojekt, das Nadig Anfang der 1990er-Jahre in Bremen leitete, mit der Arbeit freiberuflicher Hausgeburtshebammen. Und auch die heute bekannteste Studie der Bremer Ethnopschoanalyse, Ute Metjes Ethnografie über eine von Drogenkonsum und Prostitution geprägte lebensweltliche Szene von Mädchen und jungen Frauen am Hamburger Hauptbahnhof, verbindet einen solchen inhaltlichen Fokus mit der Methodik der Deutungswerkstatt zur Auswertung des Feldmaterials.²⁵

Graz

Am Institut für Volkskunde und Kulturanthropologie der Karl-Franzens-Universität Graz besteht seit Januar 2013 eine Deutungswerkstatt. Geleitet von Jochen und angestoßen von Katharina stellt sie einen Versuch dar, die beiden geschilderten Traditionen zusammenzuführen (was analog auch der Schrägschritt im Titel dieses Beitrags anzeigt). Aus der Diskussion und Kombination der supervisorischen/ethnopschoanalytischen Tübinger und Bremer Erfahrungen resultieren nicht nur die Deutungsmethodik, sondern auch organisatorische Rahmenbedingungen. Angesichts der in Graz gegebenen Einbindung in das Institut schien es wichtig, die Gruppe dennoch so unabhängig wie möglich vom Universitätsbetrieb zu halten, zum Beispiel dadurch, dass sich die Gruppe auch außerhalb der Semesterzeiten trifft und die Teilnehmer/innen die Deutungswerkstatt selbst mitfinanzieren. Außerdem erschien eine externe Gruppenleitung, die nicht in institutionelle Beziehungs- und Hierarchiegeflechte vor Ort eingebunden ist, unabdingbar.

Im Jahr 2013 bestand die Grazer Deutungswerkstatt aus fünfzehn Teilnehmer/innen, die sich über das Kalenderjahr verteilt sieben Mal für jeweils einen

25 Vgl. Ute Marie Metje: *Zuhause im Übergang. Mädchen und junge Frauen am Hamburger Hauptbahnhof* (= Reihe Transkulturelle Studien, 2). Frankfurt a.M., New York 2005. Zu weiteren Studien zählen u.a. Antje Krueger: *Flucht-Räume. Neue Ansätze in der Betreuung von psychisch belasteten Asylsuchenden* (= Reihe Transkulturelle Studien, 6). Frankfurt a.M., New York 2013; Andrea Lilge: *Transkulturalität und interkulturelle Psychotherapie in der Klinik. Ethnopschoanalytische Untersuchung eines stationären Behandlungskonzepts für Migranten*. Gießen 2012.

Nachmittag trafen und hierbei zwei bis drei Eingaben von Feldforschungsmaterialien besprachen. Im Jahr 2014 hatte die Gruppe zwölf Teilnehmer/innen, die sieben Mal für in der Regel vier Stunden zusammenkamen und hierbei zwei Feldforschungsmaterialien besprachen.

Die Teilnehmer/innen studieren und arbeiten in unterschiedlichen Phasen universitärer Ausbildung. Es sind Bachelor-, Master- und bislang auch noch Diplomstudierende beteiligt, ebenso wie Promovierende und Berufstätige, die einer außeruniversitären Tätigkeit nachgehen. Die meisten Teilnehmenden sind dabei, eine ethnografische Feldforschung durchzuführen und auszuwerten, sie nutzen die Deutungswerkstatt hierbei als eine Ergänzung ihres Methodeninstrumentariums. Finanziert wird die Leitung der Gruppe durch jährliche Beiträge der Teilnehmer/innen sowie aus Mitteln der Universität Graz.

Ein Merkmal der Grazer Deutungswerkstatt besteht in ihrer eindeutigen volkswissenschaftlich-kulturanthropologischen Ausrichtung. Diese stellt eine Folge ihrer institutionellen Anbindung, der disziplinären Herkunft der Beteiligten sowie der wissenschaftlichen Positionierung des Leiters dar und rahmt die in der Gruppe erarbeiteten Deutungen. Aus dem Jahr 2014 liegt bereits eine beachtliche Reihe von Diplomarbeiten und Tagungsbeiträgen von Gruppenmitgliedern vor, die von der Deutungswerkstatt profitiert haben und ihre Produktivität unter Beweis stellen.

2. Zur Methodenpraxis der Deutungswerkstätten

Die Arbeitsweise der Interpretationsgruppen, die wir hier vorstellen, unterscheidet sich vom herkömmlichen Umgang, der in der Wissenschaft mit Texten, Überlegungen und auch mit Feldforschungsmaterial geführt wird. Die Haltung, die dem Material gegenüber eingenommen wird, ist nicht einordnend und wertend, sondern so offen, dass auch die eigenen Gefühle und Einfälle, die dem Material entgegengebracht werden, zum Vorschein kommen können. Gerade sie, die vom Material ausgelösten Assoziationen, Irritationen, Gefühle, bilden die spezifischen Kommunikationsinhalte der Interpretationsgruppen. Hierin knüpft die Methode an das psychoanalytische Konzept des freien Assoziierens und den damit verbundenen Verstehensansatz der ‚gleichschwebenden Aufmerksamkeit‘ an.²⁶ In einer Beschreibung der Ethnopschoanalytischen Deutungswerkstatt durch Maya Nadig liest sich dies so:

²⁶ Zur gleichschwebenden Aufmerksamkeit vgl. etwa Theodor Reik: Hören mit dem dritten Ohr. Die innere Erfahrung eines Psychoanalytikers. Hamburg 1976 (originalsprachlich erstveröffentlicht 1948), besonders die Kapitel 11 („Das dritte Ohr“), 12 („Gleichschwebende Aufmerksamkeit“) und 16 („Verstehen“).

Wir lassen uns vorerst nicht kognitiv auf das Textmaterial ein, sondern wir stellen fast die ethnopsychoanalytische Feldforschersituation her: Man kommt in ein Feld und guckt, was bei einem passiert, welche Emotionen das Material auslöst. Hierzu versuchen sich die Beteiligten für das zu öffnen, was latent, unausgesprochen, im Text enthalten ist und sich abspielt. Man sammelt die verschiedenen Assoziationen, Gefühle, Eindrücke. Und indem die Gruppe das tut und nicht kognitiv einspringt, entsteht ein gemeinsamer Erlebens- oder Erfahrungsraum zum Text. Im Gespräch kann sich dann der Zusammenhang erschließen zwischen dem Sachmaterial und den emotionalen Elementen; man könnte sagen, dass eine Brücke zwischen ihnen entsteht.²⁷

Inwiefern ein solches methodisches Vorgehen zu in wissenschaftlicher Hinsicht interessanten Ergebnissen führen und welche Funktionen es im Forschungsprozess einnehmen kann, ist Gegenstand der folgenden beiden Abschnitte.

2.1. Latent im Forschungsmaterial enthaltene Aspekte

Die im Folgenden präsentierten Beispiele für die Artikulation von Aspekten, die im Feldforschungsmaterial enthalten sind, und für die verschiedenen Weisen, in denen diese Artikulationen für den Forschungsprozess produktiv werden können, stammen aus Deutungswerkstätten, die von Jochen geleitet wurden.²⁸

Beispiel eins. Gegenstand der Feldforschung ist die Kultur der modernen Containerschiffahrt; Gegenstand der konkreten Feldnotizen ist die Beschreibung einer spezifischen Arbeitssituation auf einem Hochseecontainerschiff. Die Feldforschungsnotizen stellen ausführlich und nüchtern einen konkreten Putzvorgang an Deck dar, den der Feldforscher ausführt und bei dem wenig geschieht. Als latenter Inhalt kommt in den Assoziationen und im Gespräch, das im Zuge des Assoziierens über den Text entsteht, eine geradezu quälende Sinnlosigkeit zum Ausdruck. Mit dieser geht ein Ohnmachtsgefühl einher. Etliche Assoziationen gehen in Richtung militärischen Drills. – Während die Deutungsgruppe stöhnt, ist der Feldforscher erfreut: Denn so hatte er sich in der beschriebenen Situation gefühlt. Allerdings hatte er nicht geglaubt, dieses Gefühl in seinen Notizen eingefangen und damit zum Ausdruck gebracht zu haben.

Beispiel zwei. Eine Feldforschung befasst sich mit einem sozialen Patenschaftsprojekt, in dem Personen ehrenamtlich und für einen begrenzten Zeit-

²⁷ Wie Anm. 23.

²⁸ Etliche Beispiele stammen aus den gemeinsam mit Maya Nadig an der Universität Bremen angebotenen Deutungswerkstätten.

raum eine Patenschaft für ein Kind übernehmen, das in als schwierig geltenden sozialen Verhältnissen lebt. Das Material beschreibt eine der Supervisionsitzungen, die den ehrenamtlichen Paten regelmäßig angeboten werden, eigene Erfahrungen, die die Feldforscherin vor Jahren als Patin selbst in diesem Projekt sammelte, werden erzählt, und schließlich besteht das Material auch aus Auszügen aus Interviews, die die Feldforscherin mit Paten führte. Ein Gesprächspartner der Forscherin ist ein junger Theologe, von dem deutlich wird, dass er die Projektteilnahme als Bestandteil seiner Ausbildung begreift und sein Engagement sehr ernst nimmt. Er meint jedoch, gescheitert zu sein, weil die Angehörigen des Kindes regelmäßige Treffen verunmöglichen würden und keine verbindlichen Absprachen mit ihnen möglich seien. Seine Ausführung, die von Distanziertheit, Verwunderung, Ärger und Frustration geprägt ist, passt zu ähnlichen Beschreibungen aus anderen Interviews. Kurz vor dem Ende des Gesprächs wird beiläufig erwähnt, dass der Interviewte und der von ihm betreute Junge „ein Gebiet gefunden haben, was ihm gefällt, zum Beispiel Technik, und äh, dass er auch manchmal so was sagt wie, dass er sich freut, wenn ich mal wieder da bin und so.“ Diese Äußerung ist flüchtig, erfährt jedoch in der Deutungswerkstatt einen starken Nachhall, indem die Gruppe die Lücke, die sich hier in einer insgesamt tristen Situation auftut, assoziativ auszugestalten beginnt. Modelleisenbahnen und ähnliches mehr nehmen in der Phantasie Gestalt an. Plötzlich ist ein Gefühl der Nähe spürbar, strömt in den Deutungsraum unseres Textverstehens herein.

Ein drittes Beispiel. Bei dem Feldmaterial handelt es sich um die Transkription einer Gruppendiskussion, die im Rahmen eines von Studierenden selbst organisierten Seminars zum Thema Heimat stattfand. Etliche Teilnehmer/innen haben eigene Erfahrungen mit Wohnortwechseln und Migration. Zum Teil werden sehr persönliche Erläuterungen formuliert. So wird von einer Teilnehmerin zum Beispiel ausführlich ein Traum erzählt, der vom Verlust der Eltern handelt. Neben der Offenheit, welche die Diskussion zu kennzeichnen scheint, und der Nähe zwischen den an der Diskussion Beteiligten, entsteht in der Deutungswerkstatt im Laufe des Assoziierens auch der Eindruck, die Beteiligten seien für sich, alleine, es gäbe gar keine Beziehung zwischen ihnen. Ihre Aussagen wirken isoliert, wie unverbundene, einzelne Momente, aufgezogen auf einer Schnur ...

Ein viertes Beispiel. Das von einer Studierenden beforschte Thema ist Polyamorie. Die Studierende beschreibt ihr Interesse am Thema. Es folgt ein Interview mit einer Frau, die seit etlichen Jahren und offensiv in mehreren festen sexuellen Beziehungen gleichzeitig lebt und sehr klar erläutert, wie sie dazu kam und welche Erfahrungen sie gemacht hat. Sie wirkt klug, ihre Ansichten werden dezidiert vorgebracht. Sie vertritt Polyamorie überzeugend und stark auch am Beispiel einer für sie unangenehmen Beziehungssituation, die darin besteht, dass sich ein Beziehungspartner seit einiger Zeit seltener mit ihr verabredet. – Auf der offen zutage liegenden Textebene klingt alles vernünftig. Aber

in der Deutungsgruppe entsteht auch eine Traurigkeit, woraufhin in der Gruppe ein Gespräch über die Qualität verlässlicher Bindungen entsteht.

2.2. Konsequenzen der Artikulation des Latenten

Die gegebenen Beispiele wirken vermutlich skizzenhaft, kryptisch, und es fehlt ihnen an Kontext; aber dennoch zeigen sie an, dass in der Interpretationsgruppe mit dem eingebrachten Material etwas geschieht. Im Material enthaltene Aspekte werden deutlicher, als sie es zuvor waren. Sie sind nun artikulierter oder übersetzt in eine andere Weise des Existierens, um es in Begriffen von Bruno Latours Wissenschaftstheorie zu formulieren.²⁹ Es findet eine Versprachlichung der Bilder, der Gefühle statt, die in den Symbolisierungen des Feldforschungsmaterials zwar nicht vordergründig, aber in Spuren enthalten sind. Eventuell sind sie deshalb latent und nicht manifest im Material präsent, weil sie einer gesellschaftlichen Produktion von Unbewusstheit zum Opfer gefallen sind.³⁰

Die deutlichere Artikulation dessen, was bislang lediglich latent oder zumindest weniger deutlich artikuliert war, eröffnet der Forscherin die Möglichkeit, das, was sich in der Deutung artikuliert hat, zu bedenken und in den weiteren Forschungsverlauf einfließen zu lassen. Ein Spielraum für Interpretationen und Entscheidungen ist gewonnen. Allerdings sollte man sich darüber im Klaren sein, dass die Artikulation des Latenten durch die Gruppe eine Artikulation bleibt, sie ist keine fixe Wahrheit über die gesellschaftliche Wirklichkeit. Zu einer Annäherung an diese kann sie allerdings maßgeblich beitragen.

Das, woraufhin sich der Interpretationsraum möglicherweise öffnet, wollen wir mit den folgenden Überlegungen zeigen. Was in der Gruppe artikuliert wird, kann unterschieden werden (1) als Aussage über das Feld, (2) als Aussage über das Feld, speziell im Sinne einer Gegenübertragung, (3) als Verstärkung und Bestätigung von Erkenntnissen sowie (4) als Anstoß zur Entscheidungsfindung.

Das in der Gruppe Artikulierte bildet eine Aussage über das Feld

Beispiel eins. Eine in die Deutungswerkstatt eingebrachte Studie handelt von neoliberalen Beschäftigungsverhältnissen. Auszüge aus dem Feldmaterial (In-

²⁹ Vgl. Bruno Latour: Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft. Frankfurt a.M. 2002, besonders die Kapitel 4 („Von der Fabrikation zur Realität“) und 5 („Die Geschichtlichkeit der Dinge“).

³⁰ Vgl. Mario Erdheim: Die gesellschaftliche Produktion von Unbewusstheit. Eine Einführung in den ethnopschoanalytischen Prozeß. Frankfurt a.M. 1984.

interviewaussagen, Tagebuchnotizen) werden in die Deutungswerkstatt eingebracht. Das Material wirkt ungeordnet. Vor allem durchbricht die Form der Präsentation des Materials die für die Deutungswerkstatt vereinbarten Regeln – nicht gravierend, aber deutlich. Ein Teil der Teilnehmenden an der Deutungswerkstatt ist davon vor den Kopf gestoßen, der Leiter auch. Er spricht die Regelverletzung an und die Gruppe kommt ins Deuten. Das Wichtigste scheint aber bereits artikuliert worden zu sein: Ist Verunsicherung auf der Ebene des subjektiven Erlebens nicht ein Effekt der ‚unsicheren‘ neoliberalen Arbeitswelt? Und nimmt diese Ursache nicht auch in der Regellosigkeit, die das Beispiel durchzieht, eine fassbare Gestalt an?

Beispiel zwei. Eine ausführliche Feldforschungsnotiz aus einer Forschung über die subjektive Bedeutung der Handarbeit besitzt starken Tagebuchcharakter. Das Erleben der Forscherin wird ausführlich festgehalten; besonders geht es um den Stress, der rund um das Forschungsvorhaben auf verschiedenen Ebenen besteht: unterwegs sein zu müssen, Kontakte aufnehmen zu müssen, den Forschungsgegenstand in vielfältigen Bezügen situieren zu müssen etc. Dieser Aspekt wird in der Gruppe zunächst stark aufgegriffen. Im Laufe des Deutens wird aber auch thematisiert, dass der Text als solcher, im Gegensatz zum beschriebenen Stress, einen ausgesprochen ruhigen Charakter hat. Dieser stilistische Zug des Textes besitzt im Material auch eine inhaltliche Entsprechung. Die Notizen beschreiben, wie auch die Feldforscherin zur Ruhe kommt, nachdem sie sich dazu entschlossen hat, in der Situation des Gestresst-Seins von vielen Feldforschungsterminen eine geplante teilnehmende Beobachtung abzusagen.

Als Aussage über das Feld zeichnet sich hier der Zusammenhang von Handarbeiten und Ruhe-Finden, Zur-Ruhe-Kommen ab. Die Beschäftigung mit dem Handarbeiten in der Form von Gesprächen, der Vereinbarung von Interviewterminen, Treffen und den Autofahrten zu diesen, also einer Vielzahl an Tätigkeiten, die sich zu einer großen Tätigkeit summieren, steht dem Zur-Ruhe-Kommen ebenso entgegen wie der soziale Austausch an und für sich, der das ethnografische Feldforschen kennzeichnet.

In beiden Fällen entsteht in der Deutungswerkstatt eine Interpretation, die dem Untersuchungsfeld angemessen scheint. Beide Interpretationen sind plausibel. Aber es sind dennoch keine Gewissheiten, sondern Ideen, Überlegungen, mit denen weitergearbeitet werden kann. Etwa indem das Feldmaterial auf Hinweise untersucht wird, die diese Deutung stützen. Oder indem die Überlegungen in die weitere Gestaltung der Feldforschung einfließen und sie etwa in Gesprächen thematisiert werden.

Das Artikulierte als Gegenübertragung

Im psychoanalytischen Verständnis handelt es sich bei sämtlichen Assoziationen zu dem in die Deutungsgruppe eingebrachten Feldmaterial um Gegen-

übertragungen: Das Material löst in den Lesenden etwas aus. Die folgenden Beispiele von Gegenübertragungsreaktionen legen nahe, die im Feldmaterial beschriebenen Wahrnehmungen der Feldforscher/innen ebenso wie die Eindrücke, die in der Deutungsgruppe zum Feldmaterial entstehen, als Artikulation von Wahrnehmungen zu begreifen, wie sie für das Untersuchungsfeld selbst respektive für die Akteure des Untersuchungsfeldes kennzeichnend sind.

Beispiel eins. Das Material handelt von einer Feldforschung einer Gruppe von Studierenden in einer kleinen, alternativen Bremer Kaffeerösterei, die Fair-Trade-Handel betreibt und behinderte Mitarbeiter/innen integriert. Die Feldforscher/innen hatten sich den Betrieb als Untersuchungsfeld für eine Übung in ethnografischem Arbeiten ausgesucht, weil sie mit dem Betrieb sympathisieren.

Der erste Besuch in der Rösterei verläuft dann anstrengend und enttäuschend. Eine große Besuchergruppe ist da, um die sich die Macher unter anderem über einen Zeitraum von mehreren Stunden kümmern. Die Studierenden sind von dieser Besuchergruppe genervt. Gespräche zwischen den Feldforscher/innen und den beiden Machern finden lediglich bruchstückhaft und nebenbei statt. Die Studierenden fürchten, zur Last zu fallen, und gehen am Ende unzufrieden, verärgert, mit dem Gefühl, dass sie nicht in einen wirklichen Kontakt mit den Verantwortlichen gekommen seien, aber auch mit der Frage beschäftigt, ob sie vielleicht etwas falsch gemacht hätten.

Der Text hinterlässt außerdem auch den Eindruck von Konfusion. In der Gruppe verstehen wir zunächst gar nicht recht, von welchen Personen die Rede ist, wer in der beschriebenen Situation eigentlich anwesend war. Im Verlauf der Deutungssitzung wird „dann plötzlich deutlich, dass in diesen spontanen Notizen auch ganz viel von einer Gegenübertragungswahrnehmung enthalten war. Dass da überhaupt kein Momentchen war, um mit den Leuten persönlich zu reden. Und dass in so einem Alternativbetrieb die Macher doch immer eine ungeheure Last auf den Schultern tragen. Und alles gleichzeitig bewältigen müssen.“³¹ Die Stimmung der Feldforscher/innen verweist hier möglicherweise auf eine entsprechende Stimmung der alternativen Unternehmer.

Beispiel zwei. Im Interview mit einem verantwortlichen Leiter einer sozialpädagogischen Einrichtung für jugendliche Fußballfans fühlt sich die forschende Studentin nicht als Wissenschaftlerin ernst genommen, sondern arrogant von oben herab behandelt. Sie hat außerdem den Eindruck, sie werde manipuliert; ein bestimmtes Bild von der Fankultur solle ihr aufgezwungen werden. Sie hat außerdem das Gefühl, der Sozialpädagoge wolle den Kontakt zwischen ihr und den Fans unterbinden. In der Gruppe können diese Eindrücke nachempfunden werden, sie werden aber auch als parteiisch und überspitzt empfunden. – Auch in diesem Fall besteht die Möglichkeit, die Eindrücke als Gegenübertra-

31 Wie Anm. 23.

gungen aufzufassen. Von oben herab behandelt und nicht ernst genommen zu werden, dafür permanent Einflussnahmen ausgesetzt zu sein, könnte dies nicht auch das Erleben des Sozialpädagogen kennzeichnen, dessen Einrichtung ein kleines, unterfinanziertes Anhängsel des prominenten und finanzstarken Fußballbundesligabetriebs bildet? Ist es nicht wahrscheinlich, dass es der Sozialpädagoge ist, der sich manipuliert fühlt vom mächtigen Bundesligaverband, von Behörden, Polizei und vielleicht auch von opponierenden Fanggruppierungen, mit denen er sich alltäglich auseinandersetzen hat?

Aus beiden Beispielen wird ersichtlich, dass es sinnvoll ist, Gegenübertragungen zu reflektieren, um nicht Gefahr zu laufen, sich in nicht-reflektierten Gegenübertragungen einzurichten, sich von ihnen einnehmen zu lassen. Dies würde nicht nur zu Verzerrungen bezüglich der untersuchten sozialen Wirklichkeit führen. Die über die Gegenübertragung aufgekommenen Entwertungen (oder auch Idealisierungen) führen häufig zu Arbeitsstörungen (Krankheit, Rückzug, Schreibhemmungen etc.), weil sich das ihnen innewohnende Unauthentische bemerkbar macht und den Arbeitsprozess stört.³²

Deutlich wird jedoch auch die Notwendigkeit, mit den Artikulationen des Latenten behutsam umzugehen. Sie sagen einem nicht, ob es sich bei ihnen um Gegenübertragungen der genannten Art, um realistische Wahrnehmungen, um Projektionen des forschenden Subjekts, Projektionen der Gruppe oder anderes mehr handelt. Sie verraten nur ihre Anwesenheit im Material. Als nicht mehr nur in latenter, sondern eben in artikulierter Weise vorliegender Aspekt des Forschungsmaterials ist dieser jedoch zu einem Datum geworden, das sich im weiteren Feldforschungsprozess überprüfen lässt.

Das in der Gruppe Artikulierte als Verstärkung und Bestätigung von Erkenntnissen

Wesentlich ist, dass Irritationen und Gegenübertragungsreaktionen im Supervisionsgespräch nicht isoliert auftauchen und als singuläre Deutungen stehen-

³² Nadig beschreibt dies anhand ihrer Forschung in Mexiko, wo sie sich entsprechend der ihr entgegengebrachten Rollenübertragungen als Missionarin, Kommunistin etc. zeitweilig entsprechend dieser Zuschreibungen verhält; vgl. Nadig (wie Anm. 22), Teil 1, insbesondere Kapitel 1 („Die Fremde im Dorf – Umgang mit dem Kulturschock“) und 3 („Die Ethnopschoanalyse in der Sozialforschung – Die Subjektivität der Forscherin“), besonders die Seiten 38–43. Den Forschungsprozess störende Gegenübertragungen beschreiben auch Parin und Weiss eindrücklich. Vgl. Paul Parin: Erfahrungen mit der Psychoanalyse bei der Erfassung gesellschaftlicher Wirklichkeit. In: Institutgruppe Psychologie der Universität Salzburg (Hg.): Jenseits der Couch. Psychoanalyse und Sozialkritik. Frankfurt a.M. 1985, S. 25–48, hier besonders die Seiten 40–43. Vgl. Florence Weiss: Ethnopschoanalyse. In: Fritz Morgenthaler, Florence Weiss, Marco Morgenthaler: Gespräche am sterbenden Fluß. Ethnopschoanalyse bei den Iatmul in Papua Neuguinea. Frankfurt a.M. 1984, S. 17–24, besonders die Seiten 21–23.

bleiben, sondern dass sie nur in einem Prozess freien Assoziierens artikuliert werden können. Sie stehen somit in Zusammenhang mit anderen Assoziationen der Gruppenmitglieder, ebenso wie sie in der Ausgangssituation im Feld und im eingebrachten Forschungstext in vielfältige Kontexte eingebunden sind. Diese Bezüge sind wichtig, da sie Hinweise auf mögliche Bedeutungen der einzelnen Motive und Begebenheiten geben, sie können vorschnellen Deutungszuschreibungen widersprechen oder aber neue Aspekte öffnen. Auch ist nicht zufällig, welche dieser Bezüge und Deutungspfade jeweils in der Gruppe verfolgt werden, solange man davon ausgeht, dass auch die Gruppenmitglieder Teil eines gesamt-kulturellen Kontexts sind, sie also imstande sind, über ihre Gegenübertragungsreaktionen Sinnbezüge des Felds zu spiegeln. Sieht man einzelne Deutungen solchermaßen als Teil eines fortlaufenden Prozesses der Sinngebung und des Abgleichs mit anderen Deutungen und Aspekten im Gesamtzusammenhang der Forschung, erlangen die Aussagen der Supervision eine höhere Geltung und Wahrscheinlichkeit. Vergleichbar ist dies mit dem, was Uwe Flick über die Triangulation als Verfahren der Geltungsbegründung wissenschaftlicher Aussagen formuliert, die darauf zielt, „Erkenntnisse durch die Gewinnung weiterer Erkenntnisse zu begründen und abzusichern“³³, und so „zu einem tieferen Verständnis des untersuchten Gegenstandes“ beizutragen. Das sich in der Deutungsgruppe Artikulierende besitzt häufig eine triangulierende Funktion: Ein Phänomen, von dem die Forscherperson bereits wusste oder zumindest eine Ahnung hatte, das sich bislang jedoch nicht im Material dingfest machen ließ, tritt plötzlich im Assoziationsprozess der Supervision zutage. Diese in der Interpretationsgruppe aufgekommene Artikulation bestätigt den Eindruck der Feldforscherin, des Feldforschers. Mögliche Zweifel, die den Arbeitsprozess lähmen können, werden auf diese Weise ausgeräumt, dem vermuteten Phänomen, das auf diese Weise von anderen in seinem Vorhandensein bestätigt wurde, kann nun mit größerem Nachdruck weiter nachgegangen werden. Eine Spur hat sich als heiß erwiesen. Auf diese und ähnliche Weise sorgen latente kulturelle Strukturen, die im Forschungsmaterial manifestiert sind, dafür, dass sich trotz (oder gerade wegen) der spontanen und assoziativen Vorgehensweise der Supervision in unterschiedlichen Denkkonstellationen dieselben Bedeutungsmuster aufdrängen können. Sie verdichten und bestätigen im Laufe des Forschungs- und Auswertungsprozesses die Interpretationen der Forschenden und nehmen ihnen ihren Willkürcharakter.

Der hier beispielhaft beschriebene Effekt prägte etwa die Deutungssitzung zur Feldforschung auf dem Containerschiff. Die von der Gruppe zum Ausdruck gebrachte quälende Sinnlosigkeit des beschriebenen Tuns führte beim Textgeber zur Erleichterung; die von ihm im Feld erfahrenen psychischen Belastun-

33 Hier und im Folgenden Uwe Flick: Triangulation in der qualitativen Forschung. In: Ders., Ernst von Kardoff, Ines Steinke (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Reinbek bei Hamburg 2010, S. 309–318, hier S. 311.

gen hatten offenbar Eingang ins Feldforschungsmaterial gefunden, sie waren nachvollziehbar da. Sie ließen sich in der Folge nachdrücklicher, mit größerer Sicherheit beschreiben. Außerdem verstellte dieser Aspekt nicht länger die Wahrnehmung anderer Aspekte des Feldes, deren Erforschung und Ausarbeitung nun ebenfalls leichter fiel.

Das Artikulierte als Anstoß zur Entscheidungsfindung

Die Deutung des Feldforschungsmaterials in der Gruppe kann auch dazu führen, dass Feldforscher/innen sich nicht nur neu gegenüber ihrem Feld öffnen, sondern sich ihm gegenüber auch neu verhalten. In diesem Fall entsteht ein Zugewinn an Handlungsfähigkeit, der dazu führt, dass sich Entscheidungen bezüglich der Gestaltung des weiteren Forschungsprozesses treffen lassen. Grundlage hierfür kann sein, dass die Deutung schwierige Aspekte des Feldes bzw. der Forschung deutlich herausgearbeitet hat, sodass das, was sich bislang schwierig anfühlte, nun offen ausgebreitet vor der Forscherin, dem Forscher zutage tritt. Es kann außerdem auch sein, dass stark idiosynkratische Wahrnehmungen oder Positionierungen als solche, das heißt im Moment ihrer Verzerrung, greifbar werden.

In einem Fall beschrieben die eingebrachten Feldforschungsnotizen eine unübersichtliche Forschungssituation, von der die Gruppe zunächst nur verstand, dass sie durch eine tiefe Kluft zwischen zwei Parteien geprägt war. Das Verhältnis, in dem der Forscher zu den antagonistischen Gruppen stand, blieb in hohem Maße unklar. Zunächst löst das Material in der Gruppe Bewunderung für den Mut des Forschers aus. Nachdem diese Begeisterung wie ein Strohfener erloschen ist, tauchen andere Phantasien auf, die vom Sterben und von Todesgefahren handeln. Im Laufe der Sitzung wird der Aspekt der Gefahr immer greifbarer und verbindet sich mit weiteren Gefahrenhinweisen im Material, die eine Beendigung der Feldforschung nahelegen. Der von den Assoziationen und dem Gewebe, das sie zu bilden begonnen haben, zunächst erstaunte Forscher wirkt am Ende der Sitzung, als habe er einen Stoß verpasst bekommen, der ihn aufweckt. Er bringt die Feldforschung daraufhin zügig zu Ende und beginnt mit der schon lange hinausgezögerten Auswertung seines umfangreichen Materials.

3. Assoziation und Kontext: Zur Wissenschaftlichkeit der ethnopsychoanalytischen Deutung

Mit ihrer Orientierung an der freien Assoziation und der gleichschwebenden Aufmerksamkeit bildet die *Supervisionsgruppe für Feldforscher/innen* bzw. die *Ethnopsychoanalytische Deutungswerkstatt* im Kontext universitären Arbeitens

einen unkonventionellen Raum aus. Die präsentierten Beispiele zeigen aber, dass er so ungewöhnlich, wie sich vermuten ließe, dann auch wieder nicht ist. Die Deutungswerkstatt fördert keine tieferliegende ‚Wahrheit‘ zutage, sie gibt weder einen Anlass zum ‚Psychologisieren‘ noch zu einer therapeutischen Kur, sie betreibt keine Zauberei. Stattdessen verdichtet und verknüpft der gemeinsame Assoziationsprozess latent vorhandene Inhalte: Nicht selten fragt man sich nach einer spannenden Deutungsrunde, warum man all das nicht gleich gesehen hat, da den Ausgangsmaterialien doch gar nichts wirklich Neues und Nicht-Gewusstes hinzugefügt wurde.

Wissenschaftliche Erkenntnisse entstehen in der Feldforschungssupervision dadurch, dass die Gruppe in einem breiten, assoziativ-sinnlichen Rahmen mögliche Deutungsaspekte und perspektivisch wahrgenommene Sinngehalte des vorgelegten Forschungsmaterials ausspricht und zwischen ihnen Zusammenhänge herstellt. Als prozessuale Deutungsmethode, die sich ethnografischer Sinnbildung und Erkenntnis solchermaßen durch Kontextualisierung annähert, ist die Feldforschungssupervision/Deutungswerkstatt, wenn man zum Beispiel Hermann Bausinger folgt, zutiefst volkskundlich, sie ist psychoanalytisch im Sinne von Sigmund Freud und Alfred Lorenzer, und sie ist semiotisch auf der Grundlage der pragmatischen Sprachtheorie nach Charles S. Peirce.

3.1. Volkskundliche Kontextualisierung und Konkretisierung

Hermann Bausinger hat im Zusammenhang mit den Debatten um das Selbstverständnis des Fachs Volkskunde die *Spezifik volkskundlicher Arbeit* auf das Fragen nach dem Kontext hin fokussiert. Dabei betont er einen fließenden, situativen Kontextbegriff, der „sich gegen jegliche verengende Fixierung“ wehrt,³⁴ der Zusammenhänge aufgreift, so wie sie in Texten, Erzählungen, Praxen und materiellen Gegebenheiten aus dem Alltag aufscheinen, und der dazu anregt, deren soziale und historische Bezüge und lebensweltliche Umstände auf das übergreifende kontextuelle Geflecht der Kultur hin weiterzuverfolgen. Zu dieser prozessualen Kontextarbeit gehört ein weiches (und damit unweigerlich subjektorientiertes) Instrumentarium, „wobei weich nicht schwach bedeutet, sondern eher behutsam, anschmiegsam“.³⁵

Zugleich ist der wissenschaftliche Charakter der Deutungswerkstätten wesentlich darin begründet, dass sich die Artikulationsarbeit der Gruppe über das textlich fixierte Feldforschungsmaterial auf konkrete Feldforschungssituationen und über diese schließlich auf ein Untersuchungsfeld bezieht. Es geht um

34 Hermann Bausinger: Zur Spezifik volkskundlichen Arbeitens. In: Zeitschrift für Volkskunde 76, 1980, S. 9.

35 Ebd., S. 18.

Erkenntnisse in Bezug auf dieses Untersuchungsfeld, in denen sich die fließende, perspektivische Sinndeutung mit der Festigkeit der Empirie und der Konkretheit der gelebten Erfahrung verbindet.

In der Situation der Deutungssitzung gehört es zu den Aufgaben der Leitungsperson, diesen konkreten Bezug zum Forschungsfeld herzustellen, sollte er ungreifbar werden. Allerdings kann dieser Bezug bereits im Material stärker oder schwächer angelegt sein, was das Deuten tendenziell einfacher oder schwieriger macht. Empfehlenswert ist es deshalb, beim Verfassen von Feldforschungsnotizen darauf zu achten, die beforschte Situation deutlich innerhalb ihrer kontextuellen Bezüge zu beschreiben – zu denen äußere Vorkommnisse und Umstände genauso gehören wie die Gefühle, die man beim Verfassen der Feldforschungsnotizen mit den erlebten und beschriebenen Szenen verbindet. Eine Darstellung, die die äußere Realität und die Qualität der inneren Wahrnehmung dieser Realität durch die/den Feldforscher/in zusammenbringt, bildet ein Material, das sich der deutenden Auseinandersetzung besonders anbietet.

3.2. Assoziation und szenisches Verstehen

Gruppensupervision kann kulturwissenschaftliches Verstehen und Erkennen nur unter der Voraussetzung ermöglichen, dass die besprochenen Materialien aus der Feldforschung sinnlich-subjektive Eindrücke, Bilder und Affekte enthalten, die individuell sind, in denen sich gleichwohl aber auch kollektive Zusammenhänge der untersuchten kulturellen Felder ausdrücken. Folgt man dem Soziologen und Psychoanalytiker Alfred Lorenzer, so ist das individuelle ‚Innere‘, das sich in der Interaktionssituation der Forschung ebenso wie in der Supervision artikuliert, je schon kulturell vorgeprägt. Erst die Verknüpfung der im Subjekt aufbewahrten „Erinnerungsspuren“ mit äußeren Zeichen lässt kulturelle Realitäten entstehen, mit denen sich auch die „traditionelle, vergegenständlichende Starre“³⁶ der gewohnten wissenschaftlichen Entgegensetzungen von Materialität und Symbolisierung oder von objektivem und subjektivem Wissen aufheben lässt. Entsprechend können mit Lorenzer etwa die ungefilterten (und häufig literarisch anmutenden) Erlebnisbeschreibungen in Forschungstagebüchern oder die Erzählungen in Interviews als „Knoten“ eines Bedeutungsnetzes – als Repräsentant[en] eines komplexen szenischen Gefüges, nicht bloß einer ‚Sache‘“ verstanden werden.³⁷ Auch Lorenzer wendet sich gegen eine verdinglichende Wissenschaftlichkeit; sinnliche Felderfahrung und szenisches Verstehen sind immer unabgeschlossen und fließend, dem kontextuellen Gewebe der Kultur folgend. Ethnografische Erkenntnis erfolgt demnach

³⁶ Lorenzer (wie Anm. 20), S. 24.

³⁷ Ebd., S. 20.

emergent und prozesshaft aus der assoziativen Deutung von Interaktions- und Beziehungserfahrungen der kulturellen Subjekte untereinander, der Forscherperson mit ihrem Feld, der Supervisionsgruppe in der Auseinandersetzung mit den Feldmaterialien. Das forschende und deutende Subjekt ist dabei nicht nur in seiner Rolle als Alltagsakteur mit zu reflektieren, sondern konstituiert das Feld selbst mit.³⁸

Die Leistung der Deutungswerkstatt besteht hier im assoziativen Nachvollzug und in der Versprachlichung von Sinnzusammenhängen, die in Bildern und Emotionen verdichtet sind, deren kognitiv-sprachlicher Ausdruck häufig jedoch der Rationalisierung und Tabuisierung zum Opfer gefallen sind, mit denen die Kultur Machtbeziehungen unbewusst zu machen sucht.³⁹ Diese assoziativ deutende Vorgehensweise mag der ethnopsychoanalytischen Supervision den Anschein geben, zuvor nicht oder nur im Verborgenen Vorhandenes ‚aufzudecken‘ (obwohl doch Gefühle und szenische Bilder durchaus auf der Oberfläche zugänglich sind und nicht durch Untergründiges, sondern durch Kontextualisierung und Triangulation mit anderen, zumindest sinnlich wahrnehmbaren Inhalten gedeutet werden). Die sinnlich-assoziative Reflexionsarbeit leistet es somit, die in die Beziehungen eingelagerte gesellschaftliche Macht greifbar werden zu lassen. Das kritische und weltbezogene Potenzial der Ethnopsychoanalyse und der ethnopsychoanalytischen Deutungs- bzw. Supervisionsarbeit wird hier deutlich.

Die in der Deutungswerkstatt aufgetretenen Artikulationen sind als Übertragungs- und Gegenübertragungsdaten nicht einfach nur subjektiv-individuelle Idiosynkrasien, sondern beziehungshaft und kulturell vermittelt. Die ethnografische Supervisions- und Deutungsarbeit setzt damit auf ein Verständnis von Reflexion, das notwendigerweise – sowohl in Bezug auf die psychoanalytische Deutungspraxis als auch in erkenntnistheoretischer Hinsicht – auf das Andere bezogen ist. Das gilt gerade auch für den Einbezug des forschenden Ichs, der prinzipiell auf das Verstehen des fremden Subjekts und auf kulturelle

38 Die folgende Passage kann – ersetzt man den „Analytiker“ und „Patienten“ durch die Forscherperson und das erforschte Alltagssubjekt – durchaus als Beschreibung der ethnografischen Forschungsbeziehung gelesen werden: „Der Analytiker ist niemals ‚außerhalb‘ der Erzählungen des Patienten. [...] Er muß sich aufs Spiel mit dem Patienten einlassen, und das heißt, er muß selbst die Bühne betreten. Dieser Sachverhalt aber hat eine entscheidende Konsequenz: Das Verhältnis des Analytikers zum Analysanden wird nicht vom Verstehen her über eine distanzierte Analyse des Mitteilungstexts begründet, sondern umgekehrt gründet das Verstehen [...] selbst auf der lebenspraktisch unmittelbaren Teilnahme des Analytikers am Spiel des Patienten. Das analytische Verstehen ist deshalb, genau besehen, keine Textanalyse, sondern Artikulation des eigenen Verhältnisses zum (Mitteilungs-)Text des Patienten. Nicht das Verstehen bildet das Zusammenspiel, sondern die Wirklichkeit des szenischen Zusammenspiels konstituiert das Verstehen.“ (Ebd., S. 34 f.)

39 Vgl. Erdheim (wie Anm. 30).

Erkenntnisse zielt und damit im Sinne der Bourdieuschen Kritik eine nicht-narzisstische, wissenschaftliche Reflexivität fundiert.⁴⁰

3.3. Sinn und Semiose

Lorenzer bezieht seinen Assoziationsbegriff von Freud, der die Gegenstände psychoanalytischer Erkenntnis als „Associationskomplex aus den verschiedenartigsten visuellen, akustischen, taktilen, kinästhetischen und anderen Vorstellungen“ begreift. Unter Berufung auf die Philosophie wird Verstehen für ihn dadurch möglich, „dass wir bei der Aufzählung der Sinneseindrücke, die wir von einem Gegenstande erhalten haben, noch die Möglichkeit einer großen Reihe neuer Eindrücke in derselben Associationskette hinzu nehmen [...]. Die Objectvorstellung erscheint uns also nicht als eine abgeschlossene, kaum als eine abschließbare [...]“.⁴¹

Dieses methodische Konzept offener, assoziationsgeleiteter Sinnerschließung ist keineswegs auf psychoanalytische Deutungsprozesse begrenzt, sondern wurde etwa zur selben Zeit des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts auch auf sprachlicher und zeichentheoretischer Ebene ausgearbeitet. Frappierend sind dabei die Parallelen zum Mechanismus der Semiose, wie er von Charles S. Peirce, dem Begründer der pragmatischen Semiotik, beschrieben wurde. Mit einem kurzen Ausblick auf diese semiotische Begründung ethnopsychanalytischer Erkenntnisgenerierung möchten wir auf die Erklärungskraft hinweisen, die die Konzeption der Semiose auch insgesamt für die Ethnografie besitzt. Die Methodik assoziationsgeleiteten Deutens und Kontextualisierens kann vor diesem Hintergrund als ‚missing link‘ des ethnografischen Forschungsprozesses zwischen Feldforschung und fixierender Interpretation erkennbar werden – und dies, ohne spezifisch psychoanalytisches Wissen bemühen zu müssen.

Die Ethnopsychanalyse teilt mit der pragmatischen Semiotik (aber auch mit dem Modell des *Szenischen Verstehens* und der Empirischen Kulturwissenschaft) die Annahme, dass die Zeichen eines kulturellen Raums wie in einem Gewebe zueinander in Beziehung stehen, in dem kulturelle Subjektivationen und Objektivationen einander erklären, ergänzen und kontextualisieren. Diese Zeichenbeziehungen sind nicht eindeutig und ein für alle Mal feststehend, sondern sie sind – je nach Situation und Kontext – veränderlich, perspektivisch und mehrdeutig. Dies bedeutet nach Peirce, dass die Frage nach Sinn und Bedeutung eines Zeichenkomplexes (der im Falle der ethnografischen Forschung eine Szene, eine Geschichte, ein sinntragender Gegenstand etc. sein kann) nur

⁴⁰ Bourdieu (wie Anm. 20).

⁴¹ Sigmund Freud, zit. in Lorenzer (wie Anm. 20), S. 23.

in Hinsicht auf andere Zeichen beantwortet werden kann, die mit diesem in assoziativer Beziehung stehen und Hinweise auf kulturelle Sinnzusammenhänge und praktische Funktionen eines Zeichens geben können. Im Modell der unendlichen Semiose nach Peirce wird also die Zuordnung möglicher Sinn- und Deutungszusammenhänge zu einem Zeichen in einer triadischen Zeichenrelation durch die Beziehung zu einem weiteren Zeichen (dem Interpretanten) bestimmt, das den fraglichen Sachverhalt interpretiert und seine mögliche Bedeutungsvielfalt eingrenzt.⁴²

Dieser Deutungsprozess ereignet sich interaktiv im sozialen Raum, er geht von Subjekten aus, die etwa von der Gefühlsqualität eines Gegenstands zur Frage nach Sinnzusammenhängen angeregt werden, die Anteil an kulturellem Symbolwissen haben und die zugleich Antwort hinsichtlich des Zeichengebrauchs in einer konkreten Situation geben können. Entsprechend kann für Peirce der emotionale Beiklang eines Zeichens ebenso als Interpretant wirken wie ein Symbolkomplex, eine Handlung oder die praktische Absicht einer Aussage. Wichtig ist, dass all diese Zeichen wiederum in assoziativem Zusammenhang mit weiteren Zeichenaspekten, Perspektiven und Kontexten stehen. Die erste Irritation, die erste Artikulation eines Sinnzusammenhangs setzt so einen offenen Deutungsprozess in die verschiedensten kulturellen Bedeutungsfelder hinein in Gang, der subjekt- und situationsabhängig zu unterschiedlichen Ergebnissen führen kann – die dennoch nicht einfach nur zufällig und willkürlich sind, sondern dem Möglichkeitsfeld des kulturellen Gewebes folgen.

Entsprechend lässt sich der dynamische Zeichenmechanismus der Semiose als emergenter Erkenntnisprozess begreifen, der etwa auch die latenten Sinngehalte von Emotionen mit einbezieht und auf die Vieldeutigkeit des kulturellen Raums ebenso ausgerichtet ist wie auf die subjektive und situative Sinnkonstitution im Zuge kulturellen Handelns. Hier spiegelt sich ein prozess- und kontextorientiertes Verständnis ethnografischen Verstehens im Allgemeinen wieder, wie im Besonderen auch die Funktionsweise der ethnopsychoanalytischen Supervision.⁴³ Dabei gleicht der Semiose-Prozess in der konkreten Supervisi-

42 „The interpretant is a sign that in some way translates, explains, or develops a previous sign, and so on, in a process of infinite or unlimited semiosis.“ Thomas A. Sebeok (Hg.): *Encyclopedic Dictionary of Semiotics* (= *Approaches to Semiotics*, 73). Berlin, New York, Amsterdam 1986, S. 386; vgl. Charles Sanders Peirce: *Phänomen und Logik der Zeichen*. Frankfurt a.M. 1983; Peter Grzybek: *Studien zum Zeichenbegriff der sowjetischen Semiotik* (Moskauer und Tartuer Schule). Bochum 1989.

43 Während die pragmatische Semiotik nach Peirce zwar als Grundlegung der *Grounded Theory* bekannt ist (vgl. Breuer, wie Anm. 5), wird sie in ihrer methodischen und theoretischen Tragweite und Anwendbarkeit im Fach kaum aufgegriffen. Irene Portis-Winner hat auf ihre besondere Bedeutung für die Kulturanalyse aufmerksam gemacht, sowie auch auf Peirces eigene Bezugnahmen auf Alltag und Anthropologie. Irene Portis-Winner: Eric Wolf: *A semiotic exploration of power*. In: *Sign System Studies* 34, 2006, H. 2: *Between semiotics and anthropology: Life histories and other methodological issues*, S. 339–356.

onsarbeit dem Mechanismus der Triangulation, indem Eindrücke eines Gruppenmitglieds oder Vermutungen, die sich über einen bestimmten Forschungszugang ergeben, in Bezug zu anderen Perspektiven und Materialien gesetzt werden, die sie bestätigen, korrigieren und in neuen Sinnzusammenhängen kontextualisieren. Wenn in der Gruppensupervision die einzelnen Mitglieder ihre eigenen, ganz unterschiedlichen Erfahrungsperspektiven einbringen, weisen sie mit ihren Einfällen und Assoziationen einerseits auf die Vielstimmigkeit und die Ambivalenzen des Felds (nicht selten übernehmen Gruppenmitglieder Rollen aus dem Feld, ergreifen Partei etc. und bilden so die beforschte Situation in wesentlichen Aspekten szenisch ab). Zum anderen fügen sie durch das Nachverfolgen assoziativer Gedankenketten und das Aufgreifen von Irritationen und Emotionen ein Netz möglicher kultureller Bezüge und Beziehungen zusammen, die deutende und verstehende Rückschlüsse auf das fremde und differente Forschungsfeld erlauben.

4. Assoziative Deutungsarbeit und die universitäre Lehre

Unabhängig vom analytischen Gewinn für eigene Forschungen besteht ein grundlegender Nutzen der ethnologischen Feldforschungssupervision im Erlernen einer holistischen, reflexiven Interpretationshaltung. In der Deutungsworkstatt wird eine wissenschaftliche Arbeitsatmosphäre erlebbar, die von Offenheit gegenüber dem Unerwarteten, bislang Unbekannten und Ungesehenen getragen ist. Die Supervision regt an, sich auf Alltagskultur als polyphonen und uneindeutig changierenden Forschungsgegenstand einzulassen, auf Forschungsfelder irgendwo zwischen fremd und eigen, die verführen und irritieren, Erwartungen wecken und frustrieren, um sich dann vielleicht auf ganz neue Ausblicke hin zu öffnen. Entsprechend warnt sie die Forschenden weder vor der faszinierten Identifikation mit ihrem Feld noch vor Distanz und Aggression, sondern reflektiert beide Haltungen in ihrer notwendigen, erkenntnisgenerierenden Verwiesenheit aufeinander.⁴⁴

Solche Haltungen nun, gar nicht zu sprechen von der Forderung nach Reflexivität als Selbstreflexion, treffen im universitären, sozial- und kulturwissenschaftlichen Betrieb auf vielfältige Erscheinungsformen der Abwehr, die oft mit dem Wunsch nach wissenschaftlicher Eindeutigkeit und Widerspruchslosigkeit einhergehen, sowie mit Machtmechanismen, wie sie Nadig und Erdheim beschreiben.⁴⁵

⁴⁴ Nadig spricht diesbezüglich vom „Oszillationsprozeß“ zwischen „empathisch-identifikatorischer Annäherung und [...] reflexiv abgrenzende[m] Rückzug“ oder auch vom „oszillierenden Prozeß der Identifizierung und Abgrenzung“, vgl. Nadig (wie Anm. 22), S. 49, S. 50 f.

⁴⁵ Nadig, Erdheim (wie Anm. 8); vgl. auch Becker u.a. (wie Anm. 16).

4.1. Akademische Drucksorten

Wenn eine Studienassistentin äußert, als Lehrende solle man froh sein, erstsemestrige Studierende zu unterrichten, denn „in zwei, drei Semestern haben sie gelernt, was sie nicht sagen dürfen“⁴⁶, so zeigt dies drastisch, wie sich akademischer Druck unweigerlich breit macht – selbst in kollegialen und offenen Instituten. In Kürze sollen hier einige Varianten von Druck und Angstproduktion aufgeführt werden, denen sich Studierende ausgesetzt fühlen und die sie dennoch vor allem dann verinnerlichen, wenn sie über das BA-Studium hinaus im akademischen Karrierebetrieb Fuß fassen wollen.

Bereits auf die ersten eigenen Feldforschungen wirkt sich der Methoden- und Druck blockierend aus. Viele Studierende in den unteren Semestern gewinnen den Eindruck, dass sie nur dann Feldforschung betreiben können, wenn sie ein komplex ausdifferenziertes Instrumentarium des Interviewens oder Beobachtens beherrschen.

Als Rationalisierungsdruck lässt es sich bezeichnen, wenn Studierende es nicht oder nur in sprachlich verklausulierter Form wagen, ihre als zu subjektiv, zu alltäglich oder anderweitig als ‚unwissenschaftlich‘ empfundenen Forschungserfahrungen in ihre Studien- und Abschlussarbeiten einzubringen.

Dazu kommen begriffliche und theoretische Schließungen: Begriffe und Terminologien, aber auch theoretische Ansätze werden aus dem universitären Diskurs als ‚problematisch‘ oder ‚überholt‘ zum Beispiel dann ausgeschlossen, wenn sie auf moralisch oder politisch uneindeutige, ‚unreine‘ Gegenstandsbe-reiche abseits fixierter Lehrmeinungen oder Schwerpunktthemen verweisen: Damit wird ein hoher Konformitäts- und Legitimierungsdruck ausgeübt, der zum sprachlichen Spießrutenlauf gerät, wenn Begriffe und Forschungsfelder (ein Beispiel wären Wortbildungen mit ‚Migration‘ oder ‚migrantisch‘) heute ethisch clean und en vogue sind und morgen etwa als exkludierend oder essentialisierend unter Verruf geraten. Obwohl Studierende natürlich lernen sollten, Begriffe sorgfältig zu verwenden und zu hinterfragen, schließt der begrifflich-theoretische Pauschalausschluss auch die entsprechenden Forschungsfelder. Die Divergenzen und Ambivalenzen, die Verstrickungen und Brüche der gelebten Erfahrung, die doch das zentrale Anliegen ethnografischen Forschens sind, können so nicht mehr verstehend und kritisch in den Blick kommen. Ablehnungen von Begriffsbildungen mit *ethno-* oder *psycho-* sind Beispiele für derartige Sprachzwänge, die die ethnopsychoanalytische Supervision selbst betreffen. Als ein Beispiel für inhaltliche Ausschlussmechanismen lassen sich Forschungen über osteuropäische Vertriebene der unmittelbaren Nachkriegszeit anführen, die unabhängig davon, welches diverse Kulturwissen die jeweils be-

⁴⁶ Gespräch mit Katharina Eisch-Angus, 29.5.2013.

forschten Menschen mitbringen, auch lange nach dem Ende des Kalten Kriegs noch gerne dem Revanchismusverdikt unterworfen werden.

Dazu kommt natürlich auch der Druck, den die unterschiedlichen Forschungsfelder mit ihren Erwartungen und vielfältigen Überforderungen auf Studierende ausüben. Gerade hier, wo es um die emotional fordernde Forschungsbegegnung mit anderen, fremden Menschen geht, verhindern akademische Lehr- und Machtstrukturen nicht selten eine adäquate Forschungsbegleitung; wo junge Forschende am dringendsten Austausch und Unterstützung brauchen, wird die Reflexion und Auflösung entstehender Probleme nicht selten durch wissenschaftliche Rationalisierungszwänge und Abwehrmechanismen verunmöglicht.

4.2. Die akademische Black Box öffnen

Wie das Beispiel der Grazer Deutungswerkstatt zeigt, kann die Feldforschungssupervision mit geeigneter (möglichst externer) Leitung die Betreuung studentischer Forschungs- und Abschlussarbeiten oder Projekten außerhalb des Curriculums ergänzen und bereichern und zudem auch helfen, akademischen Druck aufzulösen. Allerdings lässt sich das Modell der Deutungswerkstatt als notwendigerweise geschlossener und nach außen geschützter Raum nicht ohne Weiteres auf universitäre Lehrsituationen übertragen. Auf keinen Fall sollte versucht werden, aus Lehrveranstaltungen Supervisionssitzungen zu machen! Dennoch möchten wir abschließend einige Anregungen geben, wie ein freies, subjektorientiertes Deuten und Reflektieren in den Lehrbetrieb eingebracht werden kann.

Angstfreier Methodenunterricht?

In Methoden-Lehrveranstaltungen, aber auch in allen praxisorientierten Seminar- oder Projektveranstaltungen können Studierende ermutigt werden, mit freiem Blick und offenem Ohr ihre Felder zu suchen, ohne sich von methodischen Barrieren einschüchtern zu lassen. Gefühle und vorläufige Eindrücke sollen als Forschungsdaten zugelassen und ernstgenommen werden. Bei Interviews und in den teilnehmenden Beobachtungen können nur wenige gravierende, forschungsethische Fehler gemacht werden, die im Unterricht deutlich anzusprechen sind. Darüber hinaus sollten die Begriffe *richtig* und *falsch* im Methodenunterricht getrost vergessen werden, da doch letztlich alles, was in der Forschung geschieht, relevantes Deutungsmaterial sein kann.

Als zentrales Medium jeder Feldforschung sollte zum regelmäßigen Schreiben von Forschungstagebüchern möglichst ohne methodische und inhaltliche Filter aufgefordert werden. Diese Tagebuchnotizen fixieren neben Sachinfor-

mationen auch die atmosphärischen und emotionalen Kontexte der Forschung und die laufende (Selbst-)Reflexion der Forscherperson. Solange sie nicht etwa zu dichten Beschreibungen ausgearbeitet werden, stellen sie private Forschungsräume der Forschenden außerhalb wissenschaftlicher Legitimationszwänge dar.

Besonders wichtig ist es im Rahmen der Methodenlehre, Phasen der Verwirrung und Verunsicherung als notwendige, produktive Schwellensituationen jeder Feldforschung zu benennen und anzuerkennen. Zugleich sollte versucht werden, diesen Verunsicherungen in Lehrveranstaltungen und Sprechstunden oder aber in Tutorien ohne anwesende Lehrperson geschützte Räume zu Austausch und Bewältigung zu geben.

Assoziatives Deuten und Interpretieren lehren

Ebenso wie das ethnografische Forschen im Feld sollten auch Interpretation und Reflexion geübt werden. Studierende aller Semester können zum gemeinsamen, assoziativen Deuten angeregt werden, ohne dabei auf allzu persönliche Ebenen vorzustoßen. Stattdessen kann anhand ausgewählter Feldforschungstexte geübt werden, etwa Szenen und Rollen, Zeit- und Raumbezüge, Narrationen und zentrale Objekte in Feldforschungsmaterialien wahrzunehmen, Schwellenereignisse und Brüche im Text sowie Irritationen und Emotionen, die das Material auslöst, als Schlüsselmomente festzuhalten und in Bezug zu ihren Kontexten zu deuten. Ähnlich wie in der Deutungswerkstatt können auch in Seminargruppen unterschiedliche Perspektiven auf Feldforschungserfahrungen artikuliert werden und im triangulierenden Abgleich deutungsrelevant werden; dabei helfen ein semiotischer Ansatz oder etwa auch die Orientierung an den Prinzipien der *multi-sited ethnography*⁴⁷, persönliche oder psychologisierende Tiefgänge abzuwehren, die in der hierarchischen Öffentlichkeit des Lehrbetriebs nicht bewältigt werden könnten. Und warum sollte nicht die Lehrperson ihre Erfahrungen von Feldforschung, Deutung und Textualisierung mit den Studierenden teilen und auch einmal eigene Forschungstexte als Übungsmaterial öffnen?

47 Vgl. u.a. George Marcus: *Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography*. In: *Annual Review of Anthropology* 24, 1995, S. 95–177; Katharina Eisch: *Erkundungen und Zugänge I: Feldforschung. Wie man zu Material kommt*. In: Klara Löffler (Hg.): *Dazwischen. Zur Spezifik der Empirien in der Volkskunde*. Hochschultagung der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde in Wien 1998 (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Ethnologie der Universität Wien, 20). Wien 2001, S. 27–46.

Sektionsvorträge

Expressionismus als Gefühlsraum und städtisches Raumgefühl

Vorspiel

Was lag in der Luft? In der Luft lag vor allem van Gogh, Nietzsche, auch Freud, Wedekind. Gesucht wurde ein postrationaler Dionysos. Van Gogh: Das war der Ausdruck und das Erlebnis, dem Impressionismus und Naturalismus entgegengesetzt als flammende Konzentration, als Jünglingsechtheit, Unmittelbarkeit, Subjektivität; als Exhibition und Halluzination. Das Wort ‚Expressionismus‘ wurde von anderen gebacken; aber in unseren Kreisen segelte man schon lange in expressionistischen Wellen.¹

Mit diesen Worten erinnert sich Ernst Blass im Jahr 1928 des Lebensgefühls einer jungen Dichtergeneration in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg. Die *Expressionisten*, zu denen sich Blass in dieser Zeit zählte,² war eine lose Formation meist männlicher Maler, Dichter und Intellektueller, die sich in Berlin um Zeitschriften wie *Der Sturm* (gegründet 1910 von Herwarth Walden), *Die Aktion* (gegründet 1911 von Franz Pfemfert), um intellektuelle Zirkel wie den *Neuen Club* (1910–1914),³ um literarische Lesungsunternehmungen wie das *Neopathe-tische Kabarett* oder seine spätere Abspaltung *GNU*, um Galerien und Ausstellungsprojekte und nicht zuletzt in Caféhäusern (allen voran dem *Romanischen Café* sowie dem *Café des Westens*) sammelte.⁴ Auch ein anderer Zeitzeuge erinnert sich – noch 1948 – im emphatischen ‚Wir‘:

Man kann sich heute beim besten Willen nicht mehr vorstellen, mit welcher Erregung wir abends, im Café des Westens [...] sitzend [...], das Erscheinen des *Sturm* oder der *Aktion* erwarteten [...]. Alle Börsenberichte

- 1 Ernst Blass: Das alte Café des Westens [1928]. In: Paul Raabe (Hg.): Expressionismus. Aufzeichnungen und Erinnerungen der Zeitgenossen. Olten, Freiburg 1965, S. 36–42, hier S. 38.
- 2 Zur wechselvollen Biografie von Blass vgl. Angela Reinthal: ‚Wo Himmel und Kurfürstendamm sich berühren‘. Studien und Quellen zu Ernst Blass (1890–1939). Oldenburg 2000.
- 3 Für diese Kommunikations- und Organisationsformen der frühexpressionistischen Dichtergeneration siehe die zweibändige Dokumentation: Richard Sheppard: Die Schriften des Neuen Clubs. 1908–1914. Hildesheim 1989.
- 4 Zum Expressionismus vgl. zum Beispiel übergreifend Ralf Beil, Claudia Dillmann (Hg.): Gesamtkunstwerk Expressionismus. Kunst, Film, Literatur, Theater, Tanz und Architektur 1905–1925. Ausstellungskatalog. Ostfildern 2010.

waren für uns von nebensächlicher Bedeutung. Wir selbst waren die neuen Marktwerte! Und jeder wußte darum. Wie heißt der neue Mann? Alfred Lichtenstein-Wilmersdorf. Und sein Gedicht *Die Dämmerung* betitelt. Verdrängt das *Weltende* des Jacob von Hoddis?⁵

Beide Zitate unterstreichen auch die außergewöhnliche Bedeutung des Gedichts als Signatur und Kristallisationskern einer neuen Affektkultur einer Bohème, die auf Andersheit bzw. Alterität abhebt. Die Bühne für die Werke künstlerischer Innovation ist die Stadt – nicht nur, aber im Besonderen Berlin, zu Beginn des 20. Jahrhunderts die aufsteigende Metropole der Moderne. Sie gibt sowohl das Material der künstlerischen Fantasie ab, wie sie auch von derselben in ihren Wahrnehmungsweisen ko-produziert wird. Denn bis heute stellen die künstlerischen Produkte des Expressionismus – neben Gedichten auch Gemälde, Theater und Film – Wahrnehmungskerne und Affektmodi für Berlin-Gefühle zur Verfügung.

Mit den Zitaten und Hinweisen ist der Raum umrissen, in dem sich unser Beitrag bewegt. Wir wollen im Folgenden aus zwei Perspektiven – einer stadtanthropologisch/europäisch-ethnologischen und einer literatur-kulturwissenschaftlichen – und am Beispiel der Berliner Expressionisten vor dem Ersten Weltkrieg dem Zusammenhang von urbanem Raum, Affekten und künstlerischer Praxis nachgehen.⁶ Überlegungen zu expressionistischer Literatur und Stadtwahrnehmung auf die Komposita Gefühlsraum und Raumgefühl auszurichten, verweist darauf, dass die Jahrhundertwende zum einen durch eine „breathhtaking explosion of technology“ gekennzeichnet ist, die sich in Städten rasch in Form von Elektrifizierung, Automobilisierung sowie dem Ausbau technischer und institutioneller Infrastrukturen niederschlagen beginnt und zu neuen Erfahrungsmodi des Urbanen führt.⁷ Zugleich steigt die Bedeutung ästhetischer Objekte und Erfahrungen sowie deren „significance for moulding collective forms of perception and sensation“⁸. Andreas Reckwitz, einer der

5 Alfred Richard Meyer: Über Alfred Lichtenstein und Gottfried Benn [1948]. In: Raabe 1965 (wie Anm. 1), S. 55–58, hier S. 55.

6 Der Beitrag entstand im Arbeitszusammenhang der dfg-Forschergruppe *Kulturen des Wahnsinns*, dort im Forschungsprojekt *Affektive Maskulinität und Gesellschaftskritik. Deutsche Avantgarden an der Schnittstelle von Wahnwitz und Heterotopie* (vgl. <http://www.kulturen-des-wahnsinns.de/>). Siehe Volker Hess, Peter Schmiedebach (Hg.): *Am Rande des Wahnsinns. Schwellenräume einer urbanen Moderne*. Wien, Köln, Weimar 2012; Gabriele Dietze, Dorothea Dornhof (Hg.): *Metropolenzauber. Sexuelle Moderne und urbaner Wahn*. Wien, Köln, Weimar 2014.

7 Vgl. grundlegend Georg Simmel: *Die Großstädte und das Geistesleben*. In: *Jahrbuch der Gehe-Stiftung zu Dresden* 9, 1903, S. 185–206.

8 Andreas Reckwitz: *Affective spaces: A praxeological outlook*. In: *Rethinking History* 16, 2012, H. 2, S. 241–258, hier S. 242. Reckwitz bezieht sich hier auf Wolfgang Essbach: *Antitechnische und antiästhetische Haltungen in der soziologischen Theorie*. In: Andreas Lösch:

noch wenigen Theoretiker/innen, die affektive und räumliche Komponenten in eine Betrachtung der Moderne integrieren, spricht in diesem Zusammenhang von „changing assemblages of artefacts in space“, die sowohl zu irritierenden Veränderungen urbaner ‚Atmosphären‘ als auch zur Formation neuer ‚affektiver Kulturen‘ geführt haben.⁹ Wir knüpfen an diese Überlegungen an, sind dabei allerdings – anders als Reckwitz – nicht primär an einer Neubestimmung soziologischer Modernisierungstheorien interessiert, sondern fragen vielmehr vor dem Hintergrund des Expressionismus als künstlerischer Praxis nach der Produktion einer affektiven Topologie der Stadt.¹⁰ Wir werden dazu (1) genauer auf die Herstellung urbaner Räume der Alterität eingehen, (2) das Konzept der emotionalen Gemeinschaft oder Affektkultur skizzieren, (3) beides an Materialausschnitten konkretisieren und (4) den Wirkungen expressionistischer Stadtbeschreibungen auf gegenwärtige Stadterzählungen und Metropolenmythen nachspüren.

Städtische Räume der Alterität

Mit unseren Beobachtungen schließen wir zunächst an die für die Stadtethnologie zentrale Frage nach Prozessen der Verräumlichung an.¹¹ Wir sehen also Raum nicht als bloßen Container sozialen Handelns, sondern versuchen Stadt und Urbanität als gleichermaßen räumliche, soziale und imaginative Ordnungen zu fassen, die in Form machtgesättigter Prozesse im Zusammenspiel von Praktiken, Materialitäten und Repräsentationen hervorgebracht und stabilisiert werden, sich dabei zugleich fortwährend verändern. Bezogen auf die künstlerische Praxis der Expressionisten¹² interessiert aus dieser Perspektive,

Technologien als Diskurse: Konstruktionen von Wissen, Medien und Körpern. Heidelberg 2001, S. 123–136.

9 Ebd., S. 256.

10 Neben Reckwitz, der Affektkultur als Ensemble sozialer Praktiken versteht, in denen eingebettete Emotionen wahrnehmbare Muster formen (vgl. ebd., S. 251), beziehen wir uns auch auf den praxeologischen Ansatz von Monique Scheer; vgl. Monique Scheer: *Are Emotions a Kind of Practice (and is that what makes them have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion*. In: *History and Theory* 51, 2012, H. 2, S. 193–220.

11 Zu stadtethnologischen Konzepten vgl. zusammenfassend Beate Binder: *Streitfall Stadtmitte: Der Berliner Schlossplatz*. Köln u.a. 2009, S. 60 ff., sowie stadtsoziologisch Martina Löw: *Die Soziologie der Städte*. Frankfurt a.M. 2010.

12 Wir beziehen uns im Folgenden ausschließlich auf männliche Protagonisten, zum einen weil dieser Artikel aus einem Forschungszusammenhang zu affektiver Männlichkeit entstanden ist und zum anderen weil bei Expressionistinnen, etwa bei Else Lasker-Schüler, deren langes Wirken manchmal etwas verkürzt dem Expressionismus zugerechnet wird, ein durchaus anderes Verräumlichungs- und Affektmuster beschrieben werden müsste. Siehe Martina Löw: *Der Körperraum als soziale Konstruktion*. In: Margarete Hubrath (Hg.): *Geschlechterräume. Konstruktion von „gender“ in Geschichte, Literatur und Alltag*. Köln 2001, S. 211–223.

wie sie Urbanes, Urbanität und ein spezifisch Imaginäres der Stadt Berlin aufnehmen, künstlerisch verarbeiten und dabei zugleich Stadt mitgestalten, wie sie Raumgefühle erspüren, diese verarbeiten und ihnen nachhaltig Ausdrucksformen verschaffen. Dabei erlaubt gerade die Perspektivierung auf Emotionen die gemeinschaftsbildenden Funktionen der Stadt zu erschließen. Wenn wir zugleich davon ausgehen, dass nicht nur Menschen, sondern auch der Stadt die Fähigkeit zu affizieren innewohnt, befragen wir die künstlerische Praxis nach der Verwobenheit von Gefühlsräumen und Raumgefühlen. Wir führen dafür den Begriff der *affektiven Topologie* ein. Darunter verstehen wir die *in* und *durch* Stadt hervorgebrachte Assemblage, die sich mit Blick auf die Frühexpressionisten aus der Aneignung und dem Erleben urbaner Räume, aus Bohème-Fantasien und künstlerischen Wissensformen bzw. -formaten, aus textuellen und malerischen Praktiken zusammenfügt und nicht zuletzt aus einem gegen bürgerlich-wilhelminische Konventionen gerichteten Bohème-Dasein in Berlin motiviert ist.

Weil der Expressionismus zugleich eine gegen die Modernefeindlichkeit des Kaiserreichs gerichtete Bewegung ist, führt die Beschäftigung damit fast zwangsläufig zur Fokussierung auf Räume und Modi der Dissidenz, der Fremdheit und des Befremdens sowie der Alterität. Damit stehen wir in unserer Beschäftigung mit dem Expressionismus als urbanem Phänomen zunächst in der Tradition einer Stadtforschung, die, wie Rolf Lindner in *Walks on the Wild Side* zeigt, von der Neugier auf das Fremde und Unbekannte, der Suche nach *dem* und *den* ‚Anderen‘ der Stadt angetrieben wird.¹³ Weil, so Lindner weiter, der Fokus auf die ‚Anderen‘ von der durchweg bürgerlichen Klassenposition der Betrachter/innen geprägt ist, präsentieren sich (ethnografische) Beschreibungen urbaner Lebenswelten häufig im Duktus des Durchdringens eines „dark continent of the city“¹⁴ – sie sprechen letztlich von der Kolonisierung des Fremden im Eigenen.

Die Expressionisten verweisen mit ihrer starken Bezugnahme auf Stadt und die Durchdringung städtischer Erfahrungen mit Affekten jedoch noch auf einen weiteren Aspekt. Denn wird der Mythos (der) Stadt einmal erfolgreich an bestimmte Raumgefühle und Gefühlsräume geheftet, wie es etwa in expressionistischen Großstadt-Gedichten, -Malerei und -Filmikonografien der Fall ist, so wird er auch zum Imaginären der Stadt. Damit rückt die Metropole Berlin als von „Geschichte und Geschichten durchtränkter, kulturell codierter Raum“ in den Mittelpunkt. Es entsteht ein Vorstellungsraum, durch den hindurch (auch)

13 Rolf Lindner: *Walks on the Wild Side. Eine Geschichte der Stadtforschung*. Frankfurt a.M., New York 2004, S. 203 ff.

14 Ebd., S. 204.

wir Stadt erleben und „der uns ergreift, eine Ergänzung, die uns in der Stadt nicht nur leben, sondern auch von ihr träumen lässt.“¹⁵

Die hier entfaltete Reflexivität verlangt somit nach einer doppelten Perspektive auf das Erzählen von Stadt: Zum einen interessieren (uns) die Räume der Alterität selbst, soweit wir ihre Beschaffenheit und Wahrnehmung und emotionale Belegung und Kodierung durch zeitgenössische Quellen rekonstruieren können. Zum anderen nehmen wir Lindners Bemerkungen auch als Aufforderung, den Blick auf diese Räume selbst zu problematisieren, also auch danach zu fragen, vor welcher Folie bzw. Vorstellung von Stadt und Urbanität diese – damals wie heute – beobachtbar geworden sind. Weiterhin gilt es, den Überschuss der Metropole,¹⁶ also jene Strukturen, die eine Stadt wie Berlin überhaupt zur Metropole werden lassen, im Blick zu behalten und danach zu fragen, wie dieses ‚Surplus‘ um die Jahrhundertwende im Zuge der Ausgestaltung der modernen Stadt mit ihren Infrastrukturen und Erlebnisformen durch künstlerische Praxis ko-produziert wurde.

Expressionismus als emotionale Gemeinschaft

Alterität konkretisiert sich jedoch nicht nur im Raum, sondern stellt sich auch in Korrespondenz wie in Antagonismus zu gesellschaftlichen Normvorstellungen und Befindlichkeiten her. Auch deshalb sind emotionstheoretische Zugänge besonders geeignet, ‚dissidentische‘ Kulturen oder Gruppierungen chronotopisch zu erfassen. Nach William F. Reddys emotionshistorischem Modell sind Gesellschaften von ‚emotionalen Regimen‘ geprägt, die in der historischen Entwicklung zu Verhaltenskorsetts diszipliniert werden. Nach Reddy streben Akteurinnen und Akteure in allen historischen Perioden danach, Leidenserfahrungen zu vermeiden. Sie versuchen durch „navigation(s) of feeling“,¹⁷ also das Agieren und Lavieren *mit* und *in* Gefühlen, ‚emotional liberty‘ oder wenigstens ‚emotional refuge‘ zu erringen. Dabei entwickle sich ein spezifisches Set emotionaler Ausdrucksformen.

Diese *emotives*, wie Reddy die Verbalisierungen, Darstellungen und Inszenierungen von Emotionen nennt, bilden nicht nur das Fühlen ab, sondern sind auch als Tatsachen schaffende Gefühlsäußerungen zu verstehen. In Anlehnung an Theorien der Performativität fasst Reddy als *emotives* „instruments for direc-

15 Rolf Lindner: Textur, Imaginaire, Habitus. Schlüsselbegriffe der kulturalanalytischen Stadtforschung. In: Helmuth Berking, Helmuth und Martina Löw (Hg.): Die Eigenlogik der Städte. Frankfurt a.M. 2008, S. 82–94, hier S. 86 f.

16 Zum „Surplus“ von ‚Metropolen‘ im Vergleich zu ‚Städten‘ vgl. Dorothee Brantz, Sasha Disko, Georg Wagner-Kyora: Thick Space. Approaches to Metropolitanism. Bielefeld 2012.

17 So der Titel seines Hauptwerks. William M. Reddy: The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions. Cambridge 2001.

tly building, hiding, intensifying emotions“.¹⁸ Insofern ist der Versuch, Emotionen zu benennen, immer ein Mitgestalten. Sara Ahmed drückt das noch radikaler aus, wenn sie sagt: „emotions *do things* and work to align individuals with collectives“.¹⁹ Auch Monique Scheer unterstreicht den performativen Charakter von Emotionen, die sie in Praktiken der Mobilisierung, Benennung, Kommunikation und Regulierung unterteilt.²⁰

Die kulturwissenschaftliche Emotionsforschung hat gezeigt, dass Gefühle wie auch Gefühlsstrukturen, also das Zusammenspiel unterschiedlicher affektiver Zustände, zeit- und kontextgebunden sind. Barbara Rosenwein hat hier besonders den Aspekt stark gemacht, dass Gefühlsstrukturen sich in und durch emotionale Gemeinschaften artikulieren.²¹ Wenn eine ausreichend große Menschengruppe in (emotionalen) Konflikt zu dominanten emotionalen Regimen gerät und die zur Verfügung stehenden *emotives* als unzulänglich erlebt, bilden sich rebellierende *marginal emotional communities*.

Ein solcher Prozess ist rekonstruierbar im Fall der relativ kleinen Gruppe der vorwiegend jüdischen, männlichen Intellektuellen der Jahrgänge um 1890, die sich unter dem Kampfbegriff *Expressionismus* versammelten. Ihre *marginal emotional community* formierte und positionierte sich gegen die als *dominant* empfundene emotionale Gemeinschaft wilhelminisch soldatischer und bürgerlicher Männlichkeit. Obwohl die Expressionismus-Forschung sich uneinig über prägende Charakteristika oder auch nur die abgegrenzte stilistische Besonderheit dieser Bewegung ist,²² besteht über ihr Bestreben, eine ‚Gruppe‘ zu bilden, durchweg Einigkeit: Aus zeitgenössischer Perspektive liest sich das bei Kurt Hiller, dem Adaptor des Begriffs *Expressionismus* für die Literatur und Gründer des *Neuen Clubs*, folgendermaßen:

[...] mit besonderer Wut protestierten wir gegen das verteufelnde Verbot, das ein bössartiger, bürgerbärtiger, ‚bodenständiger‘ Simplizismus, welcher effektiv auf Kaiser Wilhelm, Konservativität und Krieg hinauslief, über alles Komplizierte, weltstadthaft Intellektuelle, Kultürliche, von Philosophie Berührte, über die Abschattungen, über die präzise, hirnkontrollierte Nuance verhängt hatte.²³

18 Ebd., S. 105.

19 Sara Ahmed: *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh 2004, S. 191 f.

20 Scheer (wie Anm. 10), S. 209–217.

21 Zum Konzept von *emotional communities* und speziell *marginal emotional communities* vgl. Barbara H. Rosenwein: *Problems and Methods in the History of Emotions*. In: *Passions in Context* 1, 2001, S. 1–32, hier S. 24.

22 Bruno Hillebrandt: *Expressionismus als Anspruch. Zur Theorie expressionistischer Lyrik*. In: *Zeitschrift für Deutsche Philologie* 96, 1977, S. 234–269.

23 Ernst Hiller: *Begegnungen mit „Expressionisten“*. In: *Der Monat* 13, 1961, H. 148, S. 54–59, zitiert nach: Raabe 1965 (wie Anm. 1), S. 27.

Der ‚marginalen emotionalen Gemeinschaft literarischer Frühexpressionismus‘ werden wir uns im Folgenden anhand von Materialausschnitten nähern und dabei zum einen nach der Konstitution von Gefühlräumen durch Praktiken der Stadtaneignung fragen; zum anderen betrachten wir eine spezifische, für den Expressionismus typische Kunstform, das Gedicht, als Gefühlraum und zeigen, wie dessen öffentliches Zelebrieren in Lesungsereignissen sich in städtische Raumgefühle einfügte oder sie gar produzierte.

Stadterfahrung, Stadtaneignung

Um das Verhältnis Stadtraum, Alterität und Gefühl in den Blick zu nehmen, ist es sinnvoll, nochmal zur Bezeichnung Expressionismus zurückzugehen. Zwar war, wie Kurt Hiller, der oben zitierte Berliner Programmierer der Bewegung, bemerkte, das „Etikett, mit dem sie sich zwinkernd bis grinsend beklebten, [...] ein provokatorischer Caféhaus- oder Atelierwitz“.²⁴ Aber, wie ernst auch immer man dieses Label nimmt: Die in dem Namen angelegte Behauptung, dass es Expressionisten vor allem darum ging, dem inneren Erleben und der eigenen Gefühlswelt eine Ausdrucksform zu verleihen, bestimmte deren Selbst- wie Fremdwahrnehmung nachhaltig. Tatsächlich haben die expressionistischen Protagonisten Sprache selbst radikalisiert und damit Außenwelt, inneres Erleben und sprachliche Benennung in neuer Weise verknüpft.

Die Erfahrung der Stadt bildete dabei gleichermaßen den Ausgangs- wie den Zielpunkt künstlerischer Praxis. Hierzu nochmal Kurt Hiller:

Wir wollten bei aller Kunstzucht (mithin Kontranaturalistik) ehrlich bis dorthinaus sein, und zwar als geborene und bejahende Großstädter absolut auf „Asphalt“-Grundlage. Wir wollten unsere Kenntnisse, unsere Problematik, unsere Sprechweise, die diskussionelle, die seminarielle, durchaus auch die caféhäuslerische, in unsere Dichtungen und Prosastücke tun, uns weder dümmer stellen, als wir waren, noch feierlicher, als wir waren; [...].²⁵

Auch Ernst Blass, der in einem seiner Gedichte formuliert „die Straße komme ich entlang geweht“²⁶ und damit auf seine langen Spaziergänge durch Berlin Bezug nimmt, setzt die Großstadterfahrung an den Ausgangspunkt seiner Arbeit: „Da einige von uns Großstädter waren und nicht beziehungslos zur Umwelt

24 Ebd., S. 25.

25 Ebd., S. 27.

26 Ernst Blass: An Gladys. In: Waltraud Wende: Großstadtlyrik. Stuttgart 1999, S. 85.

sein wollten, wurde die Stadt und das Intellektuelle als Stoff verbraucht. Man suchte einer fortgeschrittenen Zeit ihre Kunst zu geben – [...].“²⁷

Die fortlaufenden Erkundungen der Stadt, die widersprüchlichen und ambivalenten Erfahrungen urbanen Lebens lieferten das Material. Ziel war es, die eigene affektive Wahrnehmung des äußeren Geschehens in Worte bzw. Bilder zu fassen. Im Bewusstsein der „absoluten Subjektabhängigkeit und Relativität aller Wirklichkeitsbehauptungen“²⁸ wurde Stadt und Stadterfahrung in eine affektive Topologie transformiert.

Der Parcours, das Gehen durch die Stadt und die Wahrnehmung unterschiedlicher Lebensrealitäten in der Stadt lieferte den Stoff für die künstlerische Praxis, das Urbane war Erfahrungs- und Resonanzraum. Doch zugleich waren es ganz spezifische Orte, an denen sich die Gruppe selbst realisierte. Deren prominentester ist wohl das Café, das Ort alltäglicher wie allnächtlicher Begegnung, Bühne, Produktionsstätte und Diskussionsforum in einem war. Der Begriff der *marginal emotional community* erlaubt es, den besonderen, von dominanten Emotionsregimen abweichenden Charakter des affektiven Umgangs, zum Beispiel im Café, zu beschreiben, und macht zugleich deutlich, dass es gerade diese spezifische emotionale Atmosphäre²⁹ war, die es erlaubt, von einer Bewegung oder Gruppe zu sprechen. So schreibt etwa Ernst Blass dem Caféhaus als Ort der Erziehung zur ‚Gefühlswahrheit‘ im Rückblick eine entscheidende – wenn auch durchaus ambivalente, nämlich gleichermaßen ermutigende wie strenge – Rolle zu.

Ich sprach von uns, doch was waren „wir“? Lauter verschiedene Menschen, die in demselben Kaffeehaus verkehrten. Wir saßen durchaus nicht zu scheußlichen Klumpen geballt und diskutierten. Es herrschte viel Distanz zwischen den einzelnen Menschen und Tischen, manchmal etwas wie eine offizielle Stimmung, die Meinungen und Leistungen wurden genau gewogen, scharf kritisiert [...]. Wir waren ausgesprochen in der Opposition. Es gab getrennte Lager. Es gab Feinde und Widerstände. Man konnte sich damals den Luxus leisten, den Spießer zu verachten [...].³⁰

27 Ders.: Das alte Café des Westens. In: Die literarische Welt 4, 1928, 35, H. 3–4, zitiert nach Raabe 1965 (wie Anm. 1), S. 38.

28 Waltraud Wende: Einleitung. In: Dies.: Großstadtlyrik. Stuttgart 1999, S. 5–37, hier S. 26.

29 Der Begriff der *Atmosphäre* spielt in den Überlegungen zur Durchdringung von Raum und Gefühl eine besondere Rolle. Nach Gernot Böhme bestimmt die Aura eines Raumes oder Verräumlichung eines Gefühls maßgeblich künstlerische Wahrnehmung; Gernot Böhme: Atmosphere as the Fundamental Concept of a new Aisthesis. In: Thesis Eleven 36, 1993, S. 113–126.

30 Blass (wie Anm. 27), zitiert nach Raabe 1965 (wie Anm. 1), S. 39.

Noch radikaler wird in dem Essay von Ludwig Rubiner *Der Dichter greift in die Politik* aus dem Jahr 1912 das ‚Wir‘ zur Gemeinschaft derjenigen, die außerhalb der normativen Ordnung des etablierten Bürgertums leben:

Wer sind Wir? Wer sind die Kameraden? Prostituierte, Dichter, Zuhälter, Sammler von verlorenen Gegenständen, Gelegenheitsdiebe, Nichtsteuer, Liebespaare inmitten der Umarmung, religiös Irrsinnige, Säufer, Kettenraucher, Arbeitslose, Vielfraße, Pennbrüder, Einbrecher, Erpresser, Kritiker, Schlafsuchtige. Gesindel. Und für Momente alle Frauen der Welt. Wir sind Auswurf, der Abhub, die Verachtung. Wir sind die Arbeitslosen, die Arbeitsunfähigen, die Arbeitsunwilligen.³¹

Diese radikale Individualität, die sich in der gleichgerichteten Grundempfindung zu einem Wir-Gefühl verbinden konnte, war jedoch instabil, nach innen von Fehden, Kämpfen und persönlichen Streitigkeiten durchzogen; nach außen konnte sie auch die Form einer ‚Geistesaristokratie‘ annehmen und gab sich elitär und keinesfalls so inklusiv, wie die obige Auflistung suggeriert.³² Auch wenn durch die Gründung von Zeitschriften, Verlagen und Galerien wie auch durch Ereignisse wie größere Lesungen oder Feste versucht wurde, den eigenen Wirkungsradius zu erweitern, um umfassenden Einfluss zu nehmen.

Das Café gab, wie bereits erwähnt, der Konstitution emotionaler Vergemeinschaftung den Raum; es war zugleich ein *stabiler* Ort der radikalen Infragestellung etablierter moralischer, geschlechtlicher wie auch sozialer Ordnungen. Dicht verwoben ist mit diesem heterotopischen Ort auch der Traum von befreiter Sexualität und emotionaler Intimität. So war hier etwa der Umgang nicht verheirateter junger Leute im Gegensatz zu sonstigen Lebenswelten weder kodifiziert noch von Anstandspersonen überwacht, auch wenn diese Libertinage zugleich ihre Grenzen in der Kritik käuflicher wie auch kriminalisierter Ausformungen der Sexualität fanden, die als Repräsentanten gesellschaftlicher emotionaler wie sozialer Fehlentwicklungen angeprangert wurden.³³

31 Ludwig Rubiner: *Der Dichter greift in die Politik* [1912]. In: Wolfgang Haug (Hg.): Ludwig Rubiner. Dichter bauen Barrikaden. Texte und Manifeste 1908–1919. Darmstadt 1988, S. 61–73, hier S. 62.

32 Vgl. Silvia Schienstedt: Gruppe, Zeitschrift, Verlag – Zu Lebensformen des literarischen Expressionismus. In: Staatliche Museen zu Berlin, Nationalgalerie und Kupferstichkabinett (Hg.): *Expressionisten. Die Avantgarde in Deutschland 1905–1920*. Berlin 1986, S. 37–46.

33 Die Prostituierte ebenso wie der Lustmörder avancierten zu zentralen Gestalten in Bildern und Gedichten; vgl. Kathrin Hoffmann-Curtius: ‚Wenn Blicke töten könnten‘ oder der Künstler als Lustmörder. In: Ines Lindner, Sigrid Schade, Silke Wenk, Gabriele Werner (Hg.): *Blickwechsel. Konstruktionen von Männlichkeit und Weiblichkeit in der Kunstgeschichte*. Berlin 1989, S. 369–393. Zur thematischen Fixierung auf Prostitution siehe Nicola Behrmann: *Abgründige Körper. Die Prostituierte als Medium der literarischen Moderne*. In: Sabine Grenz, Martin Lücke (Hg.): *Verhandlungen im Zwielficht. Momente der Prostitution in Geschichte und Gegenwart*. Bielefeld 2006, S. 223–237.

Das Gedicht als Gefühlsraum

Ausgehend vom Stichwort Gefühlsraum kann im Untersuchungsgegenstand Gedicht ein spezifisches Energiefeld identifiziert werden, das ebenfalls als affektive Topologie beschrieben werden kann. Kurt Hiller, erklärt den besonderen Status dieser Gattungsform für das neue Lebensgefühl. Das Gedicht sei ein

[...] Komplex von Worten [..., in] das allerhand zerebrale, [...] allerhand Wollungen [...] ineinanderschmelzen und einig zusammenfließen mit dem Weltgefühl, das unsere Seele kennt. All dies gemischt und gefaßt in das Gesetz einer Form – Das Gedicht ist da.³⁴

Damit ist das Gedicht nicht einfach nur eine literarische Gattung, sondern der Träger, die Membran, der Echoraum eines Lebensgefühls:

Ich setzte als Ziel der Gedichtschreibung: das pathetische Ausschöpfen dessen, was dem entwickeltsten Menschentypus täglich begegnet, also: ehrliche Formung der großen und kleinen Herrlichkeiten und Schmerzlichkeiten im Erleben des *intellektuellen Städters*.³⁵

Diese Privilegierung des Gedichts als Ausdrucksform der rebellierenden emotionalen Gemeinschaft *Expressionismus* hatte direkte Folgen. Gedichte und Lieder wurden, bildlich gesprochen, auf Fahnen geschrieben, die vorangetragen werden konnten. Im Denkraum einer ‚affektiven Topologie‘ gesprochen, verstand sich die Dichtergeneration als *Avantgarde*. Als räumliche Metapher des Voranschreitens, oder wie Walter Fähnders richtig bemerkt, als „Vorhut-Metapher“³⁶ bezeichnet Avantgarde vorwärtsgewandte Bewegung im Raum.

Einen besonderen Modus der ‚Bewegung im Raum‘ stellt dabei die Lesung dar. Damit das Gedicht das Publikum erreicht, muss, um im Vokabular der klassischen Rhetorik zu sprechen, eine *Affektbrücke*³⁷ entstehen. In der expressionistischen Stimmungslage wirkte das bereits erwähnte Gedicht *Weltende* von Jakob van Hoddis als Katharsis für solche Affektbrücken zur Leser/innenschaft.

Dem Bürger fliegt vom spitzen Kopf der Hut,
In allen Lüften hallt es wie Geschrei.

34 Kurt Hiller: Die Weisheit der Langeweile. Eine Zeit- und Streitschrift. Leipzig 1913, S. 117.

35 Ebd., S. 119, unsere Kursivierung.

36 Walter Fähnders: ‚Hier wird auf einem Cap Extremes geformt‘. Zur Topographie der europäischen Avantgarde. In: Antje Johanning, Dietmat Lieser (Hg.): StadtLandFluß. Urbanität und Regionalität in der Moderne. Festschrift für Gertrude Cepl-Kaufmann zum sechzigsten Geburtstag. Neuss 2002, S. 73–88, hier S. 76.

37 Heinrich Lausberg: Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft. Stuttgart 1990, S. 141.

Dachdecker stürzen ab und gehn entzwei,
Und an den Küsten – liest man – steigt die Flut.

Der Sturm ist da, die wilden Meere hupfen
An Land, um dicke Dämme zu zerdrücken.
Die meisten Menschen haben einen Schnupfen.
Die Eisenbahnen fallen von den Brücken.³⁸

Johannes R. Becher schrieb nach der Lektüre von *Weltende*, das er als „Marseillaise der Expressionistischen Revolution“³⁹ bezeichnet:

Meine poetische Kraft reicht nicht aus, um die Wirkung jenes Gedichtes wiederherzustellen [...]. Diese zwei Strophen, o diese acht Zeilen schienen uns in andere Menschen zu verwandeln, uns emporgehoben zu haben aus einer Welt stumpfer Bürgerlichkeit, und von der wir nicht wußten, wie wir sie verlassen sollten.⁴⁰

Die *Affektbrücke* wird noch intensiviert, wenn sie in einem kollektiven und personal interaktiven Gefühlsraum erzeugt wird, das heißt, wenn gleichzeitig ein Raumgefühl und damit ein ‚affective space‘⁴¹ hergestellt wird. Schließlich ist bei einer *Gedichtlesung* zwischen Vortragendem und Publikum eine *Übertragung* jenseits des semantischen Verstehens angestrebt, nämlich eine *Korrespondenz der Gefühle*.⁴²

Gerade für den Gedichtvortrag ist eine spezifische affektive Topologie für die unmittelbare Produktions- und Rezeptionsgemeinschaft Dichter/Publikum erforderlich. Der bürgerliche Vortragsaal wie auch das Hinterzimmer von Cafés, sonst Schauplätze für Bildungsvorträge, Rezitationen und Kammermusik, wurden zu ereignishaften Bühnen ‚umfunktioniert‘ für ein ‚unbürgerliches‘ Ineinandergreifen von Gefühlsraum Gedicht und Raumgefühl Publikum. Eine zeitgenössische Reportage einer Lesung erhellt viel von dieser sozialen Dynamik:

„Der Neue Club“ (Dichter und Denker jüngster Generation) veranstaltet allmonatlich seinen „Cabaret“-Abend. In dem dichtgedrängten Saal irgendeines Cafés, bald hell, bald verdunkelt lauschen 250 Personen, Studenten,

38 Jakob van Hoddis: *Dichtungen und Briefe*. Zürich 1987, S. 19.

39 Zitiert nach Paul Boldt: *Junge Pferde! Junge Pferde!* Das Gesamtwerk. Olten 1979, S. 217.

40 Zitiert nach van Hoddis (wie Anm. 38), S. 407.

41 Reckwitz (wie Anm. 8), S. 254 f.

42 Oder wie Thomas Anz es mit einem Aufsatztitel im Katalog der Ausstellung *Gesamtkunstwerk Expressionismus* (2010) ausdrückt: „Die Seele zum Vibrieren bringen“; siehe Thomas Anz: *Die Seele zum Vibrieren bringen. Konzepte des Gesamtkunstwerkes in der Zeit des Expressionismus*. In: Beil, Dillmann (wie Anm. 4), S. 50–68.

Bohemiens, Schauspieler, Maler, Schriftsteller (darunter auch manch bekanntes Gesicht), Männlein und Weiblein, grotesk in Farben und zarten Seiden, lauschen, lachen, klatschen, zischen, werden hinausbefördert, freuen sich und wollen etwas. Die Kerle haben Mut [...], sie genießen sich nicht; es liegt etwas Freies, Freigewordenes in dieser Atmosphäre.⁴³

Wie die Affektbrücke von den Dichtern selbst aufgespannt und gestaltet wird, wird im Folgenden von Erwin Loewenson anhand einer Lesung beschrieben, bei der Jacob van Hoddis selbst vorträgt:

[...] beim Vortrag seiner Gedichte konnte ihn niemand ersetzen; *seine Stimme dramatisierte sie so suggestiv, als entstünden sie jetzt erst, Wort für Wort, Zeile um Zeile*. Seine Stimme sonst samtartig dunkelweich, nahm beim Vortrag ein Glanz von Stahl an [...]. Am unverblühten Schluß mancher Gedichte durchbrach sein ganzes Gesicht ein Lachen, das man nicht anders als „diabolisch“ nennen kann – und das dennoch nicht abstoßend, gemein brutal war, sondern die gutherzigste Sympathie mit der Zuhörerschaft zeigte. Auf dem Podium glühte er auf.⁴⁴

Im ‚affective space‘⁴⁵ der Dichter-Lesungs-Raum-Situation revitalisiert sich der Affektsturm des Produktionsprozesses. Die Lesung wird dabei zu einer Art von Mimikry des Schöpfungsaktes, diesmal aber im dialogischen Prozess mit dem Publikum, das darüber sekundär erregt bzw. affiziert wird.

Nachspiel: Expressionismus als (all)gegenwärtige Figur der Urbanität

Mit diesen wenigen Beispielen hoffen wir deutlich gemacht zu haben, dass und wie am hier entfalteten Material Raumgefühle und Gefühlsräume untrennbar miteinander verschränkt sind. Durch die emotionstheoretische Perspektive auf städtische wie künstlerische Praktiken der Frühexpressionisten sollte zugleich deutlich geworden sein, wie die Überlagerung von Raum, Imagination und Praxis entschlüsselt und als reflexives Wechselverhältnis sichtbar gemacht werden kann.

⁴³ Zitiert nach Paul Raabe: Die Zeitschriften und Sammlungen des literarischen Expressionismus (1910–1921). Stuttgart 1964, S. 5.

⁴⁴ Bericht über eine Lesung von Jacob van Hoddis, mitgeteilt von Erwin Loewenson [1958], wieder abgedruckt in: Erwin Loewenson: Jacob van Hoddis. Erinnerungen und Lebensdaten. In: Regina Nürtemann (Hg.): Jacob van Hoddis. Dichtungen und Briefe. Zürich 1987, S. 416–443, hier S. 432.

⁴⁵ Wir erinnern damit nochmals an den Titel des eingangs zitierten Aufsatzes von Andreas Reckwitz. Reckwitz (wie Anm. 8).

Die Frühexpressionisten reagierten in Bild und Text auf die vor ihren Augen entstehende moderne Metropole und machten sie zu ihrem Material und – am noch einmal auf William Reddy zurückzukommen –, zu einem *emotive*, einem performativen Element von Welt- bzw. Stadterfahrungen. Mit ihren künstlerischen Artefakten schufen sie damit eine damals neue Form, Stadt zu imaginieren und wahrzunehmen. Doch diese einmal bereitgestellten Rezeptionsmodi bestimmen bis in die Gegenwart maßgeblich Bild wie Vorstellung kreativer und rebellischer Urbanität.

Ob im Mai 2013 am Kurfürstendamm das Café Grosz – benannt ‚natürlich‘ nach dem expressionistischen Maler und Zeichner – eröffnet wird, dessen *Fin-de-Siècle-Interieur* mit künstlich ‚blinden‘ Spiegeln neuexpressive Kreative anlocken soll, oder ob radikale Hausbesetzer in den 1980er-Jahren ‚expressionistische‘ Straßenkampfgedichte schrieben, wie Michael Wildenhain – „Wir sind die Flammen das Ticken der Steine / Am Blech der Wannen tickendes Glas / Wir sind das Brüllen Rennen und eine / Nacht am Lausitzer Platz“⁴⁶ –, in beiden Fällen ist ein Echo expressionistischer Gefühlsräume und Raumgefühle an der Konstitution der affektiven Topologie der Gegenwart beteiligt.

Diese Durchdringung gegenwärtiger Stadträume und -bilder mit expressionistischen Pathosformeln weist darauf hin, dass die Grenzen zwischen ‚Imagination‘ und ‚Wirklichkeit‘ nicht mehr eindeutig gezogen werden können. Wenn dieser Befund richtig ist, dann muss er als konstitutiver Teil auch der historischen Rekonstruktion von Stadt und mehr noch des Raumgefühls der Stadt betrachtet werden. Das bedeutet jedoch nicht *nur*, durch eine reflexive Perspektivierung der Stadt zu komplexeren Darstellungen zu gelangen. Zu akzeptieren, dass die Rekonstruktion affektiver Topologien nicht jenseits der eigenen Position im sozialen Raum der Stadt möglich ist, bedeutet vielmehr auch, Effekte der Reflexivierung als nicht hintergehbaren Teil der Versuche zu akzeptieren, durch die Stadt und städtische Entwicklung greifbar gemacht werden sollen.⁴⁷ Der Blick auf Stadt ist immer schon figuriert durch Narrative und Bilder, die sich als Ausdruck und Form des Urbanen und vor allem urbaner Gefühlsräume/Raumgefühle der Alterität tradiert haben. Solche Erzählungen und Visualisierungen stellen ein Repertoire von Figuren der Urbanisierung bereit, die auf den Schachbrettern von Metropolengeschichte immer neu verschoben werden.

46 Aus dem Gedicht *Tag der Arbeit*: Michael Wildenhain: Das Ticken der Steine. Berlin 1989, S. 90.

47 Vgl. hierzu auch Beate Binder: Figuren der Urbanisierung aus geschlechtertheoretischer Perspektive. In: Informationen zur modernen Stadtgeschichte 2012, Nr. 2, S. 92–100.

Kompetente Mütterlichkeit und Konzeptionen von Gefühl

Ich glaube, da bin ich nicht der richtige Ansprechpartner, wenn ich Ihnen jetzt meine ehrliche Meinung dazu sage, werden Sie wahrscheinlich einen Schreck kriegen, ich sage es aber trotzdem. Für mich ist alles das, was in Verbindung mit einem Kind steht, aus heutiger Sicht gesehen mit all dem, was ich erlebt habe, ein absoluter Stressfaktor, und ich hab mich ja rechtzeitig auch sterilisieren lassen und das war die beste Entscheidung meines Lebens. Die Vorstellung, ich hätte heute noch mal ein Kind oder würde damit konfrontiert werden, ich würde es nicht tun. Und ich hab auch oft genug gesagt, hätte man oder würde es eine Glaskugel oder irgendetwas geben, der mir vorhergesagt hätte, das kommt mal in deinem Leben auf dich zu mit deinem Kind, ich hätte niemals ein Kind bekommen im Leben.¹

Franziska Schott, die 1989 ihr einziges Kind bekam, ist das Gebot der angemessenen Rede einer Mutter über ihr Kind gegenwärtig. Deswegen warnt sie mich und antizipiert bei mir sowohl eine bestimmte Erwartungshaltung als auch mein Erschrecken. Sie hält zwar möglicherweise ihre Einstellung als Mutter, aber nicht ihr Reden darüber für opportun: Sie habe als Mutter keine Erfüllung erfahren, stattdessen betont sie die Mühsal, die das Kind ihr von Anfang an bereitet habe. In ihrer Bilanz verneint sie jeglichen weiteren Kinderwunsch, was sie doppelt unterstreicht; zunächst durch ihre Sterilisation, die sie zudem als beste Entscheidung ihres Lebens bezeichnet. Auch ihr ursprünglicher Kinderwunsch basierte aus ihrer heutigen Sicht auf Unwissenheit und falschen Vorstellungen. Gerade die Mutter-Kind-Beziehung gilt als eine, wenn nicht *die* essentiell emotionale Beziehung. Ein Kind im Nachhinein zu verneinen, gehört nicht zum Kodex des Sagbaren, weil es vermeintlich gegen die Rollenzuweisung und das normative Muster der instinktiven und bedingungslosen mütterlichen Liebe verstößt. Es kommt, ohne dass Franziska Schott dies explizit sagt oder andeutet, der als bedrohlich geltenden Verweigerung der Mutterliebe gleich.

Die Universalität und Natürlichkeit der Eltern- und insbesondere der Mutterliebe gehören schon lange zu den gesellschaftlichen Glaubensvorstellungen

¹ Interview mit Franziska Schott, Jg. 1963, ein Kind, Immobilienökonomin, am 15.9.2009. Zur Zeit des Interviews ist ihre Tochter 17 Jahre alt.

und Geboten. Seit dem 18. Jahrhundert wird Mütterlichkeit normativ dem Wesen des weiblichen ‚Geschlechtscharakters‘ zugeschrieben und im 19. Jahrhundert fortgeschrieben mit der Naturalisierung von leiblicher Mutterschaft und mütterlichen Gefühlen.² Als Kronzeuge für die Erfindung der Mutterliebe wird dabei gern Rousseaus *Emile* genannt.³ Für das 20. Jahrhundert ist in den sogenannten modernen Gesellschaften zu verzeichnen, dass Mutterschaft und Mütterlichkeit verstärkt mit der Expertise von Körper- und Psychotechniken konfrontiert sind.⁴ Zu den popularisierten gehört die Bindungstheorie von John Bowlby, die eine enge Verbindung als zentrales Moment der Gefühlsbeziehung von Mutter und Kind behauptete.⁵ Diese Entwicklungen gehören zu einem Prozess, den der Historiker Lutz Raphael die „Verwissenschaftlichung des Sozialen“ genannt hat⁶ und der bis heute unter dem Einfluss von Sozialexpert/innen zugenommen hat: „Unsere Alltagskonversation bietet zahlreiche Hinweise darauf, in welchem Maß wissenschaftliche Erkenntnisse als ein zwar fremdes, aber einbaufähiges Wissen in unsere Lebenswelten eingesickert sind und dort bisweilen zu common sense trivialisiert wurden.“⁷ Dieser Prozess umfasst auch Konzepte von angemessener und kompetenter Mütterlichkeit, die wiederum mit Konzeptionen von mütterlichen Gefühlen korrelieren. Fühl- und Aus-

- 2 Elisabeth Badinter: *Der Konflikt. Die Frau und die Mutter*. München 2010; Yvonne Schütze: *Die gute Mutter. Zur Geschichte des normativen Musters „Mutterliebe“*. Bielefeld 1986; Nathalie Blaha-Peillex: *Mütter und Anti-Mütter in den Märchen der Brüder Grimm*. Tübingen 2008; Regina Becker-Schmidt: *Zur doppelten Vergesellschaftung von Frauen. Soziologische Grundlegung, empirische Rekonstruktion*. In: *gender...politik...online* 2003, Juli. Online unter: http://www.fu-berlin.de/sites/gpo/soz_eth/Geschlecht_als_Kategorie/Die_doppelte_Vergesellschaftung_von_Frauen/becker_schmidt_ohne.pdf (Zugriff: 30.11.2015).
- 3 Claudia Opitz: *Pflicht-Gefühl. Zur Codierung von Mutterliebe zwischen Renaissance und Aufklärung*. In: Ingrid Kasten u.a. (Hg.): *Kulturen der Gefühle in Mittelalter und Früher Neuzeit (= Querelles. Jahrbuch für Frauenforschung 2002)*. Stuttgart, Weimar 2002, S. 154–170, hier S. 155.
- 4 Vgl. u.a. Jacques Donzelot: *Die Ordnung der Familie*. Frankfurt a.M. 1980.
- 5 Die einflussreiche Theorie des britischen Psychoanalytikers John Bowlby postuliert ein bestimmtes quasi natürliches und anthropologisch konstantes Bindungsverhalten zwischen Mutter und Kind und konzeptualisiert die Mutterliebe als biologisches Bedürfnis von Kindern. Da in dieser Vorstellung die Mutter als „psychische Organisatorin“ (Vicedo) der Kinder gefordert ist, stehen mütterliche Liebe und Sorge mithin unter starker moralischer Bewertung. Gegen die allgemein hohe Überzeugungskraft seiner Bindungstheorie, die in den 1950er-Jahren in den USA auch Diskussionen zur Erwerbstätigkeit von Müttern beeinflusste, gab es auch vielfach Kritik, u.a. von feministischer Seite. Auch Bowlbys Untersuchungen, die der Theorie zugrunde liegen, wurden grundsätzlich in Frage gestellt. Vgl. Marga Vicedo: *The Social Nature of the Mother’s Tie to Her Child: John Bowlby’s Theory of Attachment in Post-War America*. In: *The British Journal for the History of Science* 44, 2011, H. 3, S. 401–426; Martin Dornes, *John Bowlby: Trennung. Psychische Schäden als Folge der Trennung von Mutter und Kind*. In: *Kindlers Literaturlexikon*. Stuttgart 2009, S. 29–30.
- 6 Lutz Raphael: *Zur Verwissenschaftlichung des Sozialen als methodische und konzeptionelle Herausforderung für eine Sozialgeschichte des 20. Jahrhundert*. In: *Geschichte und Gesellschaft* 22, 1996, S. 165–193.
- 7 Ebd., S. 166.

drucksregeln verändern sich jedoch nicht nur in der Zeit, sie gelten auch nicht uniform und allumfassend in einer Gesellschaft,⁸ wie die Aussage von Franziska Schott zeigt. Mütterliche Gefühle sind eben kein unveränderlicher emotionaler Reflex, sondern müssen als historische Innovationen einer mehrdeutigen Matrix⁹ zwischen sozialen Praktiken und kulturellen Konstruktionen gelesen werden.

Von diesem Ausgangspunkt geht der Beitrag emotionalen Regimen¹⁰ des Mütterlichen über den Vergleich von zwei Müttergenerationen in Ostdeutschland nach. 1989 trafen mit der Wiedervereinigung beider deutscher Staaten nicht nur zwei Gesellschaftssysteme, sondern auch verschiedene kulturelle Konstruktionen von Mütterlichkeit aufeinander: in Ostdeutschland die Ideologie der Vereinbarkeit von Erwerbstätigkeit und Mutterschaft und in Westdeutschland die Mutterideologie verbunden mit dem Ideal der nicht oder allenfalls Teilzeit-erwerbstätigen Mutter. Im Zuge der Transformation hat sich in Ostdeutschland eine Entwicklung von pragmatischen zu professionalisierten mütterlichen Praktiken vollzogen.¹¹ Anhand ethnografischer Beispiele dieser verschiedenen Muster von Mütterlichkeit wird der Frage nachgegangen, ob es zeit- und generationenspezifische Gefühle und Gefühlslagen gibt.¹² Es geht also im Folgenden darum, welche Bruchstellen sich in der emotionalen Grammatik des Mütterlichen durch den ostdeutschen Transformationsprozess zeigten und wie in den unterschiedlichen Konzepten, Erfahrungen und mütterlichen Aneignungspraktiken ‚Gefühl‘ jeweils konzipiert ist.

- 8 Vgl. Ute Frevert: Was haben Gefühle in der Geschichte zu suchen? *Geschichte und Gesellschaft* 35, 2009, S. 183–208.
- 9 Hans Medick und David Sabean (Hg.): *Emotionen und materielle Interessen. Sozialanthropologische und historische Beiträge zur Familienforschung*. Göttingen 1984.
- 10 In Anlehnung an Arlie Hochschilds Konzept der *feeling rules*, das die wechselseitige Modellierung von eigenen Gefühlen und sozialen Erwartungen als Schnittstelle zwischen Individuum und Gesellschaft begrifflich fasst. Arlie Russell Hochschild: *Das gekaufte Herz: Die Kommerzialisierung der Gefühle*. Frankfurt a.M. 2006.
- 11 So die These meiner Dissertation zum Zusammenhang von Mütterlichkeit und Müttererwerbsbiografien im generationellen Vergleich. In der Ethnografie geht es u.a. um generationenspezifische Perspektiven auf Mutterschaft und um generationelle Praktiken des Umgangs mit Kindern unter den Vorzeichen der 1970er-, der 1990er- und der 2000er-Jahre in Ostdeutschland. Im Untersuchungszeitraum von 2005–2009 habe ich Feldforschung gemacht in Institutionen, wo sich Mütter (die sog. Nachwendemütter) zur – im weitesten Sinne gemeinsamen – Kinderbetreuung treffen. Sodann habe ich zahlreiche Gespräche und Interviews in drei ‚Müttergenerationen‘ geführt: in den Generationen der Nachwendemütter, der Wendemütter sowie der DDR-Mütter. In diesem Beitrag konzentriere ich mich auf den Vergleich zwischen den DDR-Müttern und den Nachwendemüttern. Franziska Schott, von der das Eingangszitat stammt, zählt allerdings zu den Wendemüttern. Ihre Aussage wird hier nicht generationenspezifisch aufgefasst. Vgl. Astrid Baerwolf: *Kinder, Kinder! Mutterschaft und Erwerbstätigkeit in Ostdeutschland. Eine Ethnografie im Generationenvergleich*. Göttingen 2014.
- 12 Ute Frevert formulierte diese Frage in ihren Überlegungen zum Platz von Gefühlen in der Geschichte und in der Geschichtswissenschaft. Frevert (wie Anm. 8)

Vergesellschaftete Kindheit – Pragmatische Mütterlichkeit: „Es gab keinerlei Probleme“

Die in den 1940er-Jahren geborenen DDR-Mütter bekamen ihre Kinder in den 1960er- und 1970er-Jahren. Die Erziehungs- und Betreuungsarbeit konnten sie sich – mehr oder weniger freiwillig – mit staatlichen Institutionen teilen.¹³ Die verbreitete institutionelle Betreuung von Kindern hatte auch Effekte für Vorstellungen von kompetenter Mutterschaft. Im staatlichen Sozialisationskonzept der DDR galt gerade die Mutter-Kind-Beziehung als kritisch und erschwerend für die Selbstständigkeit und die spätere soziale Integration des Kindes. Diese Doktrin fand ihren Niederschlag auch in privaten Überzeugungen und Praktiken, wie die folgende Erinnerung an die öffentliche Kinderbetreuung von Ingrid Vogel zeigt.

Ich fand es eigentlich gut. Dadurch sind die Kinder, also jedenfalls kann ich von meinen sprechen, einfach gerne gegangen, die haben sich schon gefreut, ach, heute sind wir da, und wenn die [Erzieherinnen] mal nicht da waren, dann hatten die halt Spätdienst, da ist die andere da, und die konnten eben alles. Ja, und das war doch ein recht schönes Verhältnis irgendwie. Dass die praktisch immer eine Kontaktperson hatten, und zu denen haben sie dann ein bestimmtes Verhältnis aufgebaut, im Prinzip wie zu Hause zur Mutti, so wurde im Kindergarten eben zur Erzieherin was aufgebaut. [...] Die haben unheimlich viel unternommen mit den Kindern. Sodass sie gar keine Zeit hatten, großartig auf dumme Gedanken zu kommen, waren eben immer beschäftigt und haben viel gemacht, viel unternommen. Dadurch konnten wir mal selber auch und waren völlig ruhig: Mein Kind ist gut aufgehoben, also da gibt es keine Probleme.¹⁴

Die heutige Großmutter mehrerer Enkel/innen hat sowohl als Mutter wie auch als Kindergärtnerin gute Erinnerungen an die Betreuung in öffentlichen Einrichtungen und spricht vom „beinahe familiären“ Verhältnis zwischen Kindern und Betreuungspersonen. Im Interview betont sie mehrmals, dass sie die vertraute Atmosphäre im Kindergarten sehr geschätzt habe wie auch vielfältige Beschäftigungen mit den Kindern. Aufgrund dessen seien ihre Kinder gern in den Kindergarten gegangen, was sie für sich und ihren Mann als beruhigend und entlastend beschreibt. Ihr Loblied auf die öffentliche Kinderbetreuung findet seinen verdichteten Ausdruck in dem Vergleich, um nicht zu sagen in der Gleichsetzung des Verhältnisses zwischen den Kindern und der Mutter re-

13 Dieter Kirchhöfer: Veränderungen in der sozialen Konstruktion von Kindheit. In: Heinz-Elmar Tenorth (Hg.): *Kindheit, Jugend und Bildungsarbeit im Wandel. Ergebnisse der Transformationsforschung* (= 37. Beiheft der Zeitschrift für Pädagogik). Weinheim 1997, S. 15–35.

14 Interview mit Ingrid Vogel, Jg. 1949, zwei Kinder, Kindergartenerzieherin, am 1.4.2009.

spektive der Erzieherin. Darin drückt Ingrid Vogel ihr großes Zutrauen in die öffentliche Betreuung ebenso aus wie ein ‚entspanntes‘ Verhältnis zu ihrer Mutterrolle. Dabei ist Ingrid Vogels Einstellung als Mutter eng mit ihrem Berufsethos und der professionellen Perspektive als Kindergärtnerin verbunden. Ihre Haltung korrespondiert mit Thesen, dass nach dem offiziellen Duktus der DDR, ihrem emanzipatorischen Anliegen gemäß, das Frauenbild und die Mutterrolle „weit weniger essentialistisch als im Westen“ aufgefasst und die Zuständigkeit der Mütter für die Kinder weniger festgelegt sei: „Die DDR-Frau sollte zwar die ihr obliegende Aufgabe mit Ernst und Gewissenhaftigkeit erfüllen, aber sie war ihr nicht als beglückende Zumutung zugebracht.“¹⁵ Der in der DDR verbreitete Elternratgeber *Unser Kind* warnte „allzu gewissenhafte Mütter“, „die nichts anderes kennen als die Sorge um das Kind“, vor Beklemmung, Ermüdung oder Gleichgültigkeit und vor der Vernachlässigung ihres Äußeren: „Sie tanzen nur um das Kind herum, bedienen es bei Tag und Nacht, lassen sich weder von ihrem Mann noch von der Großmutter ablösen und kennen es gar nicht anders, als die Wohnung nur mit dem Kind im Kinderwagen zu verlassen.“¹⁶ „Sie sind keine gute Mutter, wenn Sie nicht auch an sich denken.“¹⁷

In ihren Erzählungen beschreiben die heutigen Großmütter einen Alltag mit Kindern, der – sofern beide Eltern arbeiteten – zeitlich eng bemessen und nur mit strikter Reglementierung zu bewältigen war. Auch Jutta Jahn erinnert sich an einen Umgang mit ihren Kindern, der auf eine funktionierende Regelmäßigkeit im Familienalltag zielte.

Die Kinder mussten um acht zur Schule gehen und ich fing dann auch erst an um acht in der Apotheke. Ein paar Schritte da lang und die Kinder ein paar Schritte hier lang. Das war ideal. Ja, und wenn mal irgendetwas gesagt worden ist, ich weiß es nicht, ich kann mich nicht darauf besinnen, es gab keinerlei Probleme. Die hatten ihre Schulessen, die Kinder, die hatten ihre Stullen, und wenn wirklich einmal irgendetwas war, dass sie mal Geld vergessen hatten für einen Ausflug oder was weiß ich, standen sie in der Apotheke. Da konnte ich denen das rüberreichen und da war die Sache auch schon erledigt. Da wussten die genau, die Mutti ist da in der Apotheke und da standen sie vorm Tresen und ich konnte ihnen eben helfen und hatte eine gewisse Übersicht. [...] Frühmorgens war ich auf Arbeit, bis zwei oder halb drei habe ich gearbeitet, länger bestimmt nicht, und dann habe ich alle gehabt, dann konnte ich die Große mit den Schularbeiten kontrollieren, mit den anderen auch, und dann waren ja die Höfe da. Da konnten die wunderbar spielen mit anderen Kindern hinten auf den Höfen. Da war mächtig

15 Miriam Gebhardt: Die Angst vor dem kindlichen Tyrannen. Eine Geschichte der Erziehung im 20. Jahrhundert. München 2009, S. 140

16 Mirka Klímová-Fügnerová: *Unser Kind*. Berlin 1956, S. 160

17 Dies.: *Unser Kind*. Berlin 1978, S. 111

Krach und so was alles, manchmal beschwerten sich die Leute auch. Da wurde rumgebolzt, also da brauchte ich keine Angst haben.¹⁸

Jutta Jahn beschreibt einen gelingenden und unproblematischen Alltag als berufstätige Mutter mit drei Kindern. Der Tenor ihrer Erzählung: „und wenn mal irgendetwas gesagt worden ist“, ist explizit gegen die problematisierenden Kindheitserinnerungen und Vorwürfe ihrer Tochter gerichtet, die sie kennt und von denen sie vermutet, dass ich sie auch kenne. Sie schildert hingegen einen Tagesablauf, der für sie und die Kinder optimal war. „Es gab keinerlei Probleme“, im Kontext dieser Erzählung möglicherweise auch rechtfertigend gemeint, ist eine Wendung, die mir im Verlauf des Interviews und auch bei anderen DDR-Müttern häufig begegnete. Jutta Jahn stellt sich, insbesondere mit dieser Formulierung, als pragmatische Mutter dar, die ihre Berufstätigkeit, ihre beruflichen Qualifikationen und die Familie gut zu vereinbaren wusste. Die praktische Versorgung der Kinder steht im Zentrum der Erzählungen; „keine Probleme“ gibt es, wenn für diese gesorgt ist, das Familienleben stabil ist und die Kinder in der Schule gut lernen.

Bei Sabine ist es wirklich erschreckend, was sie gelegentlich alles einem vorwirft. Also ich muss sagen, dass ich manche Situationen vollkommen vergessen habe. Gerade während des Fernstudiums, was sie mir da manchmal noch erzählt. Du hast nie gefragt, ob es mir gut geht, du hast nie gefragt, warum hast du denn, warum spielst du denn nicht mehr Volleyball? Das sind alles Dinge, die sie mir jetzt vorwirft oder zumindest jetzt sagt: Du warst so mit dir beschäftigt. Ich war wahrscheinlich auch mit mir sehr beschäftigt, muss ich schon sagen, und ich muss sagen, drei Kinder großziehen ist ja auch nicht so einfach. [...] Aus meiner Sicht hat bei uns überhaupt nichts gefehlt. Wir waren eine intakte Familie, wir haben zu essen gehabt, wir haben unsere Freuden gehabt, also es gibt eigentlich nichts. Wenn Sabine jetzt im Nachhinein sagt, du hast nie gefragt, warum ich nicht mehr Volleyball spiele, das fand ich wahrscheinlich auch nicht wichtig, muss ich ehrlich sagen. Ich habe ihr dann einfach die Freiheit gelassen, selber über sich zu entscheiden, ob sie da nun noch mitmacht oder nicht.¹⁹

Die Vorwürfe und die Problemsemantik der Tochter wehrt Jutta Jahn ab: ‚echte‘ Probleme habe es nicht gegeben. Sie äußert insbesondere Unverständnis für das nachträglich geäußerte Anliegen der Tochter, ihre Mutter hätte sich nach ihrem Befinden erkundigen mögen. Für Fragen nach persönlichen Vorlieben und Ent-

18 Interview mit Jutta Jahn, Jg. 1942, drei Kinder, Pharmazie-Ingenieurin, am 30.3.2009.

19 Ebd.

scheidungen und das verbale Überprüfen der Befindlichkeiten der Kinder sieht sie sich, auch rückblickend, nicht zuständig.

In der offiziellen DDR-Rede wurde bezeichnenderweise von „Erfordernissen der Kindheit“²⁰ gesprochen, während das gegenwärtige Schlüsselwort im Kinderkontext ‚Bedürfnisse‘ lautet. In dieser Logik, die Eltern wie auch Kindern relative Bedürfnislosigkeit ‚verordnete‘, treffen die Vorwürfe der Tochter auf Jutta Jahns Unverständnis, die alles ‚Erforderliche‘ für ihre Kinder getan sieht. In der DDR wurde staatlicherseits eine ‚glückliche Kindheit‘ über den Anspruch auf soziale Gleichheit, frei von Ausbeutung und sozialen Ängsten, und auf gleiche Bildungs- und Lebenschancen für alle Kinder definiert.²¹ Angesichts ihrer eigenen Erfahrungen von Kriegs- und Nachkriegs-kindheit stimmen das Verständnis von Jutta Jahn und der staatliche Anspruch an Vorstellungen von einer guten Kindheit überein. Freies Spiel auf den Hinterhöfen, Freizeitangebote der Schule, gute Versorgung, Ansporn zum Lernen, gelegentliche Freuden, Wochenenden und Urlaube im eigenen Garten – mit diesen Zügen umreißt Jutta Jahn die Eckpfeiler, die in ihren Augen eine glückliche Kindheit, die sie ihren Kindern bereitete, ausmachen. Dabei betont sie ihre eigene ‚Leistung‘ als Mutter nur nebenbei und als Antwort auf die Vorwürfe der Tochter. Sie hält sie für ebenso selbstverständlich und wenig erwähnenswert, wie sie die Vorwürfe ihrer Kinder für illegitim hält.

Jutta Jahn schildert sich in Bezug auf den Konflikt mit der Tochter, sich selbst an „keinerlei Probleme“ erinnernd, als pragmatische Mutter. Ihr pragmatischer Stil bezieht sich auf die relative Selbstverständlichkeit der Kinder per se wie auch auf Umgang und Erziehung, ebenso auf die von den Kindern erwartete und ihnen zugleich zugebilligte Selbstständigkeit.²² Auch Jutta Jahns Irritation über deren kritische Bewertungen ihrer Kindheit und ihrer Rolle als Mutter verweist auf ihre vergleichsweise pragmatischen Ansprüche an ihre Mütterlichkeit, die unter anderem auch in der Selbstbestimmung der Kinder als praktizierter Erziehungskultur ihre Entsprechung fanden. Dazu gehörte es nicht nur, Kindern eigene Entscheidungen zuzugestehen, ob und welchen Sport sie ausüben wollen, sondern auch, die Kinder ‚laufen zu lassen‘ und sie beispielsweise sorglos und unbeaufsichtigt auf den Hinterhöfen mit anderen Kindern spielen zu lassen. Ebenfalls nicht unüblich waren die kinderbezogene geteilte Verantwortung und Absprachen unter nachbarschaftlichen Netzwerken, wie sich Ingrid Vogel erinnert.

20 Wulfram Speigner, Irene Runge: Kind und Gesellschaft: eine soziologische Studie über die Geburtenentwicklung in der DDR. Berlin 1987, S. 20.

21 Die Pädagogin Christa Uhlig verortet Kindheit in der DDR als Klassengeschichte, deren springender Punkt in der Lösung der sozialen Frage bestand. Vgl. Christa Uhlig: Soziale Emanzipation – der historische Bezug von Kindheit. In: Dieter Kirchhöfer u.a. (Hg.): Kindheit in der DDR. Die gegenwärtige Vergangenheit. Frankfurt a.M. 2003, S. 17–35.

22 Dieter Kirchhöfer spricht in diesem Zusammenhang von der „Selbstständigkeitszumutung“, in deren Kern „ein Subjektverständnis des Kindes als Partner mit gleichen Rechten und

Da bin ich mit meinem Mann, als Thomas noch klein war, da hat mal jemand dann geguckt, der im Hause war. Wenn mal jemand weggehen wollte, der hatte seinen Schlüssel beim Nachbarn deponiert, und die sind dann immer zwischendurch gucken gegangen. Das war so eine Absprache innerhalb des Hauses. Wir sind sechs Familien gewesen und davon waren wir mit drei Mann, äh drei Familien mit kleinen Kindern. Und dadurch hat sich das eigentlich ergeben so. Wenn wir jetzt freitags oder sonnabends mal weggehen wollten, da haben wir bloß Bescheid gesagt, haben unseren Schlüssel abgegeben, und die sind dann immer zwischenzeitlich gucken gekommen. Und die Kinder wussten auch, Thomas und nachher Boris, die wussten, wenn irgendetwas ist, kann ich überall klingeln. Ja und da gab es eigentlich, dadurch ist es eigentlich auch nicht so gewesen, dass man nun so angebunden war.²³

Zur spezifischen Mütterlichkeit in der DDR gehörte die hohe Selbstverständlichkeit, die Kinder anderen anzuvertrauen, sowie die Kinderbetreuung, Bildung und zum Teil auch Erziehung an öffentliche Einrichtungen zu delegieren. So dann strukturierte die Norm der Erwerbstätigkeit den Alltag und das Selbstverständnis der DDR-Mütter ganz wesentlich, wie sich in den Interviews immer wieder zeigte. Die Grenzen des Mütterlichen wurden auch von einem beschwerlichen Alltag abgesteckt. So bedeutete kompetente Mütterlichkeit unter den Bedingungen von zumeist berufsbedingter Zeitknappheit und zeitintensiver Bewältigung des Alltags, dass die Kinder versorgt waren und dass es „keine Probleme“ gab. Im Rahmen der vergesellschafteten Kindheit und der umfangreichen Delegation der Kinderbetreuung waren Kinder keine ausschließlich mütterliche Aufgabe. So entsprach der staatlichen Kindzentrierung in der DDR ein vergleichsweise pragmatischer mütterlicher Stil.

Zur Professionalisierung des Mütterlichen – Neue Wissensregime und „Fingerspitzengefühl“

Die Ende der 1960er- und in den 1970er-Jahren geborenen Nachwende-Mütter bekamen ihre Kinder um die Jahrtausendwende. Kompetente Mutterschaft bedeutet nun veränderte Ansprüche an Mütterlichkeit und neue Standards von Elternwissen. Die Professionalisierung von Mütterlichkeit verweist auf Aneig-

Pflichten“ stand. Vgl. Dieter Kirchhöfer: Alltägliche Lebensführungen von Kindern in der DDR – Arrangements zwischen Traditionalität und Modernisierung. In: Evemarie Badstübner (Hg.): *Befremdlich anders. Leben in der DDR*. Berlin 2000, S. 271–299, hier S. 276.

23 Ingrid Vogel (wie Anm. 14). Rein rechtlich galten in der DDR ebenso wie in der Bundesrepublik Bestimmungen zu Aufsichtspflicht und Haftbarkeit von Eltern. In den alltäglichen Praktiken wurde damit jedoch, wie beschrieben, nicht selten spielerisch verfahren. Dieter

nungsprozesse, die nicht nur, aber auch ein Effekt der Transformationen in Ostdeutschland nach 1989 sind, insbesondere ein Effekt der Reprivatisierung der Kinderbetreuung. Sabine Theiss, die Tochter von Jutta Jahn, ist Mutter von drei Kindern und selbst eines von drei Geschwistern. Zwischen ihrer eigenen Erziehung und der, die sie ihren Kindern angedeihen lässt, liegen erklärtermaßen Welten. Sie spricht über ihren jüngsten Sohn, den sie im Vergleich zu anderen Kindern für recht ängstlich hält:

Wenn man das jetzt nicht auch schon erkennt als Eltern und mit ein bisschen beeinflusst, dann katapultiert er sich ja auch ins Aus, und das ist schade, da hat er ja als Erwachsener mehr damit zu tun, diese Ängste abzubauen. Und ich denke, das sind so Sachen, die sind in unserer vorhergehenden Generation nie, also nur von wenigen so gesteuert oder aufgenommen worden. Das heißt ja, du musst erst mal so frei sein und eine Antenne dafür haben, das mitzukriegen, um dann entsprechend zu versuchen, geschickter dran zu arbeiten. Aber ich glaube, da wurde gar nicht bei uns hinterfragt oder drauf geachtet, also weder bei Hauke noch bei meinen Eltern. Das war auch einfach nicht die Generation, da hat man sich ja nicht so viel mit Erziehung auseinandergesetzt. Das sagt meine Mutter ja auch oft genug: ‚Was du dich mit Erziehung auseinandergesetzt, was du jetzt immer alles so weißt, das wussten wir gar nicht. Das wurde eben so gemacht, wie alle das gemacht haben.‘²⁴

Über den generationellen Vergleich betont Sabine Theiss ihr Gespür als Mutter für das Befinden und die Bedürfnisse ihres Sohnes. Während sie „eine Antenne“ für ihre Kinder und deren Stimmungen und Probleme habe und an ihren eigenen Erziehungstechniken ‚arbeite‘, habe sich ihre Mutter kaum mit Erziehung auseinandergesetzt. Das Zitat verdeutlicht zugleich die Verbindung zwischen der Professionalisierung und neuen emotionalen Regimen des Mütterlichen.

Zunächst ist mit der Professionalisierung des Mütterlichen ein bestimmtes Wissensregime verbunden. Entscheidend ist, dass die Nachwendemütter in die ‚richtige‘ Erziehung spezifisches Wissen und viel Engagement investieren. Expertenwissen wie auch der mediale Diskurs, also der exponentiell wachsende Markt der Elternratgeberliteratur und Fernsehsendungen, bilden dabei einen wichtigen Orientierungsrahmen, nicht zuletzt auch für „die Ausbreitung psychologischer Ideen und die Ausarbeitung emotionaler Normen“.²⁵ Auch in von

Kirchhöfer geht davon aus, dass diesen Praktiken kein defizitäres Rechtsbewusstsein von Eltern und der Gesellschaft zugrunde lag, sondern „Eltern handelten so, als ob mit ihren Kindern vollwertige Rechtssubjekte agieren würden und die Gesellschaft ihre elterlich-rechtliche Verantwortung nicht abfordern würde.“ Ebd.

²⁴ Interview mit Sabine Theiss, Jg. 1968, drei Kinder, Tagesmutter, am 29.8.2007.

²⁵ Eva Illouz : Gefühle in Zeiten des Kapitalismus. Frankfurt a.M. 2006, S. 20.

Expert/inn/en geleiteten Mütterpeergroups wird neben konkreten Überzeugungen ein allgemeiner Kodex des ‚Richtigen‘ vermittelt. Von Beginn der Schwangerschaft bis in die ersten Lebensjahre des Kindes stehen werdenden und jungen Müttern vielfältige Beratungs- und Aktivitätsangebote zur Verfügung. Veranstaltungen wie der Elternklön, das Babyschwimmen, der Gesprächskreis werdender Mütter, der Babytreff, der Fabelkurs für Mütter mit Neugeborenen, das Familienfrühstück und Krabbelgruppen, wo ich die Nachwendemütter im Rahmen der Feldforschung kennengelernt habe, sind Kommunikationsräume und Vergemeinschaftungspraktiken von Müttern. Die Veranstaltungen werden zumeist von sogenannten Expertinnen geleitet oder zumindest begleitet, die beispielsweise als Hebamme, Sozialarbeiterin oder Tagesmutter²⁶ arbeiten. In diesen institutionell angebundenen wie auch selbstinitiierten Mütterkreisen findet eine an die gemeinsame Kleinkindphase geknüpfte Verständigung statt, in der Wissen, Werte und Einstellungen rund um Mutterschaft und Kindererziehung vermittelt werden. Zu den verhandelten Normen und Standards zählen eine ‚kinderfreundliche‘ Lebensweise und die ‚richtige‘ Erziehung und Bildung ebenso wie das Haus mit Garten im Grünen oder die frühe Musikerziehung. Dabei stehen sich Alltagspraktiken und Expertise weniger gegenüber, als dass sich subjektive Erfahrungen und Expertendiskurse gegenseitig durchdringen. Hier wird spezifisches Wissen vor einem spezifischen Publikum mobilisiert. Der kategorische Imperativ dieser an Relevanz gewinnenden Wissenskategorie dreht sich um den gelingenden Erziehungsprozess und die bestmögliche Entwicklung des Kindes.

Zu den Erziehungsansprüchen und wissensbasierten mütterlichen Praktiken gehört ganz wesentlich der Topos „Zeit für Kinder“, der für die Mütter immense Bedeutung hat. Zunächst einmal nehmen die Professionalisierungsbemühungen Zeit in Anspruch – das Erlernen, Abwägen, Ausprobieren und die Umsetzung von kompetenter Mütterlichkeit. Weil sie ‚alles richtig machen‘ wollen und sich nicht an einem Prinzipienleitfaden abarbeiten, entstehen durch die individuelle Aneignung und den Austausch von Erziehungsüberzeugungen Druck und ein hoher Zeitbedarf.

Sodann wollen die Mütter selbst so viel Zeit wie möglich mit ihren Kindern verbringen. Sie schildern dies zum einen als ihr Bedürfnis wie auch als Notwendigkeit, die sich daraus ergibt, dass auch Betreuungseinrichtungen, Schulen und Hobbys die intensive und zeitaufwendige Unterstützung von Müttern für ihre Kinder einfordern. Zum anderen konzipieren sie die gemeinsam verbrachte Zeit als Voraussetzung für mütterlichen Einfluss und Erziehung und, je kleiner die Kinder sind, für ihr Behüten. Die von allen Müttern formulierten

26 Der Begriff bezieht sich auf die Hauptakteurinnen der offiziell lizenzierten oder informellen Anbieterinnen von Kindertagespflege. Da es nur wenige männliche Akteure in diesem Bereich gibt, übernehme ich hier den allgemein üblichen Begriff, der die geschlechtspezifische wie auch die traditionalisierende Dimension dieser Einrichtung wiedergibt.

Ansprüche einer intensiven Beziehung zu ihren Kindern stehen in engem Zusammenhang mit Überzeugungen, die gerade der frühesten Kindheit die alles entscheidende Bedeutung zuweisen,²⁷ wie auch Überzeugungen zur ‚natürlichen‘ Sozialisation und zur quasi natürlichen, aber störanfälligen Bindungsqualität zwischen Mutter und Kind, die der umstrittenen psychoanalytischen Bindungstheorie folgen.²⁸

So ist die Werteverchiebung und die Rhetorik rund ums Kind eng verbunden mit der Aufwertung der mütterlichen Erziehungsarbeit sowie mit der sehr genauen Evaluierung anderer Betreuungsformen, wie die Aussage Julia Odins zur öffentlichen Kinderbetreuung verdeutlicht:

So eine Erzieherin kann dem Kind ja nicht annähernd das geben, was jetzt so eine liebevolle Bezugsperson dem Kind geben könnte. Die Oma oder der Opa oder so. Oder der Vater. Oder die Mutter natürlich im Idealfall. Also insofern ist es natürlich nur eine Aufbewahrung.²⁹

Die Fremdbetreuung verstehen die Nachwendemütter, anders als die DDR-Mütter, weniger als eine Institution, von der komplementäre Erziehungsleistungen erwartet werden, als vielmehr als ‚Zeiträuber‘ für die Mutter-Kind-Beziehung wie auch für die angenommenen Bedürfnisse der Kinder, die sie indes besser zu Hause ausleben können und sollen. In dieser Logik wird allerdings nicht nur die öffentliche Fremdbetreuung genau geprüft, auch die großelterliche Betreuung wird bemessen und die Väter werden genauestens evaluiert. Mit Begründungsmodi – Erziehungswissen, Zeit, Intuition, die sie vor allen Dingen als mütterliche Ressourcen sehen – bestätigen die Mütter über die Abgrenzung zu anderen Betreuungsformen die Mutterrolle als unabhkömmlich und einzigartig. Überzeugungen, dass den Vätern nicht nur Erziehungsvorstellungen und -wissen abgehen, sondern auch das notwendige Einfühlungsvermögen, teilen einige Mütter.

Da muss ich dann auch erst meinen Mann darauf aufmerksam machen, dass ich dann sage, Mensch, guck doch mal und versuch doch mal, aber ich glaube, der hat dann auch manchmal nicht so dieses Fingerspitzengefühl.³⁰

Die Ansprüche der Mütter an die umfassende Betreuung und Versorgung, die bei hoher Kinderzahl und in Verbindung mit kleinen Kindern am ausgeprägtesten sind, setzen Standards, die sich mit einer Vollerwerbstätigkeit nur schwer vereinbaren lassen. Wie sich in der genauen Betrachtung der Berufsbiografien

27 Vgl. Gebhard (wie Anm. 15).

28 Vgl. Anm. 5.

29 Julia Odin, Jg. 1973, ein Kind, Marketing-Assistentin, am 16.3.2009.

30 Sabine Theiss (wie Anm. 24)

der Mütter zeigt,³¹ schränken diese ihre Berufstätigkeit ein, um mehr Zeit für ihre Kinder zu haben. Die Einschränkung bezieht sich zunächst auf die Verlängerung der Erziehungszeit,³² auf Teilzeitarbeit und auf ihre alternative Beschäftigung in Mütterjobs.³³ Diese Strategien sind stärker an der Vereinbarkeit von Familie und Erwerbsarbeit orientiert als auf soziale Positionierung und Selbstverwirklichung über einen Beruf. Dies leistet für die Nachwendemütter vielmehr die Identifikation mit dem eigenen Nachwuchs und die Investition in ihn. Dass ihre Erwerbstätigkeit in den Hintergrund rückt, bedeutet auch, dass die vorwiegend gut ausgebildeten Mütter ihre Kapitalien bewusst verstärkt in ihre Kinder und in ihre Handlungskompetenzen als Mütter statt in ihre Erwerbsbiografien investieren.

Kindzentrierung und Entscheidungen für die kindbezogene Kapitalien-Investition gründen im kulturellen Normensystem und in der Wissenskultur einer Gesellschaft, deren (veränderlicher) Kodex zur (früh-)kindlichen Sozialisation den ersten Schritt der kulturellen Weitergabe markiert.³⁴ Diese Investitionslogiken folgen zudem Legitimationszwängen, die sich unter anderem aus der Reprivatisierung der Kinderbetreuung und -erziehung mit der Systemtransformation in Ostdeutschland ergeben haben. Die Professionalisierung des Mütterlichen bedeutet Aneignungspraktiken, die das bundesdeutsche Regime der strukturellen Privatisierung der Erziehungsarbeit realisieren. Kompetente Mütterlichkeit zeigt sich also in Erziehungsansprüchen und wissensbasierten mütterlichen Praktiken, die zudem auf aktuelle Tendenzen einer massiv aufgeladenen Rhetorik um Kinder und Mutterschaft sowie auf die gar nicht so subtile Durchdringung von Mutterschaft und Kindererziehung durch Expertinn/en-Wissen verweisen. Die damit verbundene Professionalisierung des Mütterlichen setzt sich somit gleichermaßen im medialen und öffentlichen Diskurs als auch im privaten Alltag als Anspruchshaltung durch und zieht Aneignungspraktiken nach sich, die wiederum diese Ansprüche bestätigen. Dieser sich selbst verstärkende Wirkungskreislauf neuer Arbeits-, Wissens- und Betreuungsregime zeigt, wie der gesellschaftliche Zwang zum Selbstzwang der dezidierten Aneignung einer höchst anspruchsvollen Mutterrolle gerät.

31 Vgl. Baerwolf (wie Anm. 11).

32 Gegenüber dem in der DDR zuletzt üblichen ‚Babyjahr‘, das für einige zunächst noch Orientierungsmaßstab war, nehmen die Mütter mindestens eineinhalb Jahre und häufig zwei Jahre Erziehungszeit.

33 Bei den von mir sogenannten Mütterjobs handelt es sich um Berufe, in denen Sorgearbeit ausgeführt wird. Dies betrifft etwa die Betreuung von Kindern oder die Unterstützung von Müttern, wie beispielsweise die Beschäftigung als Tagesmutter, die Arbeit als Vermittlerin von Mutter-Kind-Kuren oder die professionelle Spendensammlung für krebserkrankte Kinder. Dabei haben diese alternativen Beschäftigungen oft nichts mit der Ausbildung und den erlernten Berufen der Mütter zu tun, überwiegend resultieren sie aus Erfahrungen, die sie als Mütter machen und professionell zu vermarkten lernen. Vgl. Baerwolf (wie Anm. 11).

34 Vgl. Gebhardt (wie Anm. 15), S. 13.

Konzeptionen von Gefühl: Ausdruck und Investition

Abschließend sollen einige Überlegungen angestellt werden, ob die professionalisierte Mütterlichkeit, die nicht zuletzt großen Wert auf Empfindsamkeit gegenüber dem Kind legt, auf eine Emotionalisierung von Mütterlichkeit verweist oder, andersherum gefragt, ob pragmatische Mütterlichkeit als sachlicher und weniger emotional gedeutet werden kann. So attestiert beispielsweise die Soziologin Gitta Scheller der Mutter-Kind-Beziehung in der DDR im Vergleich zur Bundesrepublik einen höheren Grad der Versachlichung. Scheller geht davon aus, dass private Beziehungen in der DDR generell versachlichter waren, weil sie weniger durch ökonomische und emotionale Abhängigkeit geprägt waren. Dies führt sie zum einen auf die Funktionsentlastung von Partnerschaft und Familie durch die universelle Erwerbstätigkeit und durch vielfältige Formen der Kollektivbildung in der Freizeit zurück. Zum anderen sei unter den Bedingungen voller Erwerbstätigkeit, nicht selten relativ beengten Wohnens und aufwendiger Alltagsorganisation wenig Zeit und Muße für die ausführliche Pflege von individuellen und emotionalen Beziehungen gewesen.³⁵

Diese Interpretation liegt in der Tradition von Lesarten, die die zunehmende historische ‚Sentimentalisierung‘ von Familienbeziehungen behaupten, und nimmt damit tendenziell auch eine klassenideologische Perspektive ein, indem eine ‚traditionelle‘ emotionslosere Familienbeziehung implizit mit einer ‚modernen‘ emotionalisierten Kleinfamilie verglichen wird.³⁶ Aussagen darüber, wie und was jemand fühlt, sind jedoch historisch wie gegenwartsbezogen nicht möglich. Gefühle sind nicht messbar – gefragt werden kann lediglich nach „Bedeutungen von Bedeutungen“ oder, anders ausgedrückt, nach dem Ausdruck von Emotionen als Teil einer kulturell bestimmten emotionalen ‚Grammatik‘ oder eines symbolischen Systems sozialer Beziehungen“, wie Hans Medick und David Sabean bereits vor 30 Jahren schrieben.³⁷ Mütterlichen Gefühlen soll folglich zum einen als Ausdrucksweisen und zum anderen als Investitionsweisen nachgegangen werden.

Inzwischen ist es in der geschichts- und kulturwissenschaftlichen Emotionsforschung Konsens, Gefühle nicht als per se im Inneren der Subjekte vorhandene und unsichtbare Zustände zu betrachten, die erst nachträglich körperlich wahrgenommen und ausgedrückt werden. Stattdessen gelten Gefühle als kulturell gelernte Einstellungen, die in sozialen Interaktionen hergestellt und

35 Vgl. Gitta Scheller: Partner- und Eltern-Kind-Beziehung in der DDR und nach der Wende. In: Aus Politik und Zeitgeschichte, Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament, 19, 2004, S. 33–38.

36 Vgl. Medick u. Sabean (wie Anm. 9), S. 29.

37 Ebd., S. 17.

geformt werden.³⁸ Untersucht werden können Gefühle demnach nur als Praktiken respektive Ausdrucksweisen. Wenn Gefühle als soziale Praxis begriffen und untersucht werden, ist dennoch fraglich, ob die Verkörperung oder Äußerung von Gefühlen auch Aufschluss geben kann über Gefühlsqualitäten. Belegen generationenspezifische Äußerungen und Praktiken von mütterlicher Zuneigung und Liebe verschiedene Gefühlsqualitäten? Oder verweisen verschiedene mütterliche Ausdrucksweisen von Gefühlen nicht vielmehr auf die enge Bindung von Gefühlsnormen und sozialer Praxis?³⁹ So ‚stößt‘ der ‚Verstoß‘ von Franziska Schott gegen die eherne Norm der sich liebevoll äßernden Mutter nicht zuletzt auch ihr selbst auf, eben weil diese Norm allseits gewusst und ‚gefühl‘ wird.

Gefühlsregeln und -praktiken sind historisch und kulturell veränderlich, ebenso wie Gefühlswörter. „Der Gefühlswortschatz einer Gesellschaft, einer sozialen Gruppe, einer Institution engt damit den Radius dessen ein, was überhaupt gefühlt werden kann und soll“⁴⁰, so Ute Frevert – bzw. erweitert der entsprechende Wortschatz den Radius auch.⁴¹ So prägt laut Eva Illouz nicht zuletzt der therapeutische Diskurs das Ideal der Intimität und macht die permanente aufmerksame Bewertung einer Beziehung zentral für ihr Gelingen.⁴² Auch die Thematisierung und die Problematisierung kompetenter Mütterlichkeit gehen einher mit dem *emotional turn* im therapeutischen Zeitalter: Seit dem ausgehenden 20. Jahrhundert gilt die ideale Mutter-Kind-Beziehung auch als eine enge, stark psychoanalytisch geprägte Bindung.⁴³ Günter Burkart konstatiert in diesem Zusammenhang allgemein eine historisch einzigartige Therapie- und Beratungskultur, die unter anderem die Verhältnisse, unter denen Kinder aufwachsen, sowie ihre Individualität und Subjektivität in der Familie verhandelt.

38 Arlie Hochschild prägte die Begriffe *Gefühlsnormen* zur Strukturierung von Gefühlen und *Gefühlsarbeit* zur Herstellung ‚adäquater‘ Gefühle. Über Hochschilds Konzept geht Monique Scheer mit ihrem Konzept von Gefühlen als *kultureller Praxis* („emotion-as-practice“, S. 209) noch hinaus, indem sie Emotionen in Anlehnung an Bourdieus *practice theory* als verkörperlichte Praktiken verortet, die habituell im Prozess der Sozialisation als „body knowledge“ gebildet werden. Vgl. Hochschild (wie Anm. 10) sowie Monique Scheer: *Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion*. In: *History and Theory* 51, 2012, H. 2, S. 193–220. Vgl. auch den Artikel von Scheer in diesem Band.

39 Siehe auch den Vorschlag von Claudia Opitz, Codierungen von Mutterliebe als Redegebote und -verbote zu betrachten, mithin weniger neue Gefühlsqualitäten als vielmehr vor allem neue Redeweisen über Gefühle zu untersuchen. Vgl. Opitz (wie Anm. 3).

40 Frevert (wie Anm. 8), S. 205.

41 Dass Sprache wiederum kein bloßes Abbild von Gefühlen, sondern in die Gefühlsbildung verwickelt ist, konzeptualisierte der Historiker William Reddy mit dem Begriff *emotives*. Wie Scheer (vgl. Anm. 38) den Körper nicht nur als *Medium*, sondern als *Agens* sieht, so fassen Reddy's *emotives* ein dynamisches statt hierarchisches Wechselverhältnis zwischen Fühlen und Kommunizieren. Vgl. William M. Reddy: *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*. Cambridge 2001.

42 Illouz (wie Anm. 25).

43 Schütze (wie Anm. 2).

In der Professionalisierung des Mütterlichen, deren Kernkompetenz das pädagogische Fördern und Entwickeln der Kinder ist, zeigt sich dabei zugleich die Herausbildung einer „Selbstthematiskultur“⁴⁴. Das Gebot, Beratung zu suchen und sich helfen zu lassen, korrespondiert mit dem Gebot, Techniken der Selbstreflexion zu beherrschen. Durch die Inanspruchnahme des Beraterwesens und Expertentums, die nicht nur Rat und Tat vermitteln, sondern zugleich ‚Schulungen der Selbstreflexion‘ darstellen,⁴⁵ nehmen auch Selbstaufmerksamkeit und die Selbstbeobachtung von Müttern zu. Dies wiederum hat, davon ist auszugehen, Rückkopplungseffekte für ihre Gefühlspraktiken.

Diese Tendenzen können dann insofern als neue Konzeption von mütterlichen Gefühlen betrachtet werden – wenn beispielsweise „Fingerspitzengefühl“, also die aufmerksame und sehr konkrete Wahrnehmung des kindlichen Befindens, als notwendige mütterliche Kompetenz gilt im Vergleich zur vorherigen Generation. Die ‚Gefühlskultur‘ der professionalisierten Mütterlichkeit, für die das Wahrnehmen und Verbalisieren von Gefühlen eine wesentliche Kompetenz ist, spricht dabei weniger für intensivere mütterliche Gefühle. Vielmehr spricht sie für einen neuen emotionalen Stil, der Kommunikation ins Zentrum des Selbst und der Sozialität rückt.⁴⁶ Sodann ist sie auch Ausdruck neuer Selbstverhältnisse, für die der Umgang mit dem Selbst über die individuellen Emotionen den Nabel der Welt bedeutet. So wird kompetente Mutterschaft auch über je spezifische Formen des psychologisch und pädagogisch informierten Selbstempfindens und Emotionsmanagements hergestellt.

Schon Medick und Sabean haben betont, dass sich die Analyse emotionaler Ausdrucksweisen auf ihre Einbettung in soziale Praktiken beziehen muss. Sie wenden sich dabei insbesondere gegen die Annahme, dass es sich bei Emotionen und materiellen Interessen um diametrale Gegensätze handelt. Im Gegenteil, sie insistieren „auf der sozialen Konstitution sowohl von Emotionen wie von materiellen Interessen, die beide ihren Ort jeweils in der gleichen Matrix gesellschaftlicher Beziehungen haben.“⁴⁷ Sie betrachten von daher insbesondere die Familie als Vermittler von Klassenerfahrung und Klassenverhalten. Die professionalisierte Mütterlichkeit kann so auch als Strategie sozialer Distinktion betrachtet werden. Auch wenn die Popkultur um Mutterschaft in der westlichen Spätmoderne vielleicht ein neueres Genre darstellt,⁴⁸ berührte die

44 Günter Burkart: Einleitung: Selbstreflexion und Bekenntniskultur. In: Ders. (Hg.): Die Ausweitung der Bekenntniskultur – neue Formen der Selbstthematiskultur? Wiesbaden 2006, S. 7–40, hier S. 23.

45 Ebd., S. 12.

46 „Ein emotionaler Stil nimmt Form an, wenn eine neue Art des Denkens über die Beziehung des Selbst zu anderen konzipiert wird, wenn neue Möglichkeiten dieser Beziehung vorstellbar werden.“ Illouz (wie Anm. 25), S. 16.

47 Medick u. Sabean (wie Anm. 9), S. 18.

48 Baraitser und Tyler thematisieren die in den letzten 30 Jahren üblich gewordenen öffentlichen Repräsentationen von Schwangerschaft und Mutterschaft insbesondere durch ‚celebrity

Verbindung von Frauen- und Mutterschaft schon immer Klassen-, Milieu- und natürlich Genderfragen.

In der Professionalisierung des Mütterlichen zeigt sich, dass über Formen von subjektivierter Mütterlichkeit soziale Distinktion inszeniert und hergestellt wird.⁴⁹ Das heißt: Die Investition in die Kinder über den Selbstbildungsprozess der Mütter positioniert Kinder und Mütter im sozialen Raum. Darüber hinaus bedeutet diese Verbindung ein spezifisches Care-Management, dessen Ökonomie die Beziehung von Mütterlichkeit und milieu- und genderspezifischen Ungleichheiten betont und gestaltet. Die Wissensarbeit, die die Mütter leisten, ob es nun um das Glück und die materielle Ausstattung ihrer Kinder geht, um die Investition in eine Ausbildung, die professionellen Erfolg verspricht, sowie auch um medizinische, soziale und emotionale Expertise, verweist dabei auch auf Gefühlsarbeit und ist gleichzeitig bereits Gefühlsarbeit.⁵⁰ Die Verbindung spezifischer Gefühlscodes mit dem Optimierungsdruck in der Erziehungsarbeit kompetenter Mütterlichkeit erscheint dabei als ‚zweckgerichtete Liebe‘, die jedoch zugleich von ‚innen‘ kommen soll. Nicht Oberflächenhandeln ist gefragt, sondern das ‚innere Handeln‘ (deep acting) soll es sein, um mit Arlie Hochschild zu sprechen. Die mütterliche Gefühlsarbeit strukturiert die alltägliche Ökonomie des Kinderhabens und verweist auf die wechselseitige Beeinflussung von Emotionen und materiellen Interessen bzw. kapitalistischer Ökonomie, die Medick, Sabean und auch Illouz konstatieren. Geht man vom Zusammenhang zwischen Professionalisierung und Emotionalisierung des Mütterlichen aus, kann man mit Eva Illouz mütterliche Gefühle auch betrachten als „neue Form des Kapitals“ und „als Entitäten, die bewertet, inspiziert, diskutiert, verhandelt, quantifiziert und kommodifiziert“ werden.⁵¹

Es wäre vermessen, die emotionale Qualität oder Intensität der pragmatischen bzw. der professionalisierten Mütterlichkeit vergleichen und bewerten zu wollen. Doch um abschließend noch einmal Arlie Hochschild zu zitieren: „Wenn wir mit einem Auge auf individuelle Gefühle und mit dem anderen auf die soziale Struktur blicken, beginnen wir zu verstehen, was an unseren Gefühlen das spezifisch Gesellschaftliche ist.“⁵²

bodies‘ und über die Sexualisierung von ‚maternal bodies‘. Lisa Baraitser, Imogen Tyler: Talking of Mothers. In: Soundings: a journal of politics and culture 44, 2010, S. 117–127.

49 Vgl. auch Alison Clarke: Consuming Children, Making Mothers: Birthday Parties, Gifts and the Pursuit of Sameness'. In: Horizontes Antropológicos 28, special issue 2007, S. 263–287; Baraitser, Tyler (wie Anm. 48).

50 Julia Grant benennt den Standard solcher Investitionen als „intentional parenting“, deren ausgewogene Intentionalität stellen gegenwärtig den Maßstab für gute Elternschaft dar. Vgl. Julia Grant: Parent-child relations in Western Europe and North America, 1500-present. In: Paula S. Fass (Hg.): The Routledge History of Childhood in the Western World. London 2012, S. 103–125.

51 Illouz (wie Anm. 25), S. 161.

52 Hochschild (wie Anm. 10), S. 226.

Nachforschungen zur Erforschung der Liebesgabe

Die Idee, einen forschelichen Blick auf die Erforschung der ‚Liebesgabe‘ zu richten, ist mehreren eindrücklichen Erfahrungen aus Lehre und Forschung geschuldet.

Im Rahmen dreier Universitäts-Seminare in Wien, Graz und München erfuhr ich die Befangenheit der Studierenden gegenüber Forschungsgegenständen, die konkrete Emotionen beinhalten oder auslösen (Gewalt, Armut, Terror, Liebe). Die Emotionen standen ebenso im Raum wie das Wissen um Methoden der kulturwissenschaftlichen Forschung, die Empathie ebenso wie Distanzierung fordern. Die Emotion erwies sich, gelinde ausgedrückt, als methodische Unwägbarkeit.

Das seit den 1970er-Jahren vorherrschende Bild einer erneuerten volkskundlichen Wissenschaft, in der die Forschenden objektiv Quellen sammeln, Quellen generieren, quantifizierend und qualitativ auswerten, ist nach wie vor grundlegend. Die Objektivierung bedingte aber auch eine Form der Ent-Emotionalisierung. Wissenshistorisch lässt sich die ‚Rationalisierung des Gefühls‘ im Kontext der Geisteswissenschaften bereits im späten 19. Jahrhundert beobachten.¹

Mit dem *Abschied vom Volksleben*² und dem *Abschied von Riehl – in allen Ehren*, den Helge Gerndt neun Jahre später vollzog,³ wurde im Fach eine zweite Rationalisierung erreicht; eine Rationalisierung, die forderte, einen kritischen Blick auf die ‚Passion‘ der frühen Forscher zu legen. Diese Revue auf Ent-Emotionalisierung in den Wissenschaften zugunsten einer objektivierbaren Wissenschaftlichkeit steht hier fragmentarisch und kollidierte mit eigenen Erfahrungen.

Während meines Studiums wurde betont, der ‚volkskundliche Kanon‘ (Sitte, Stamm, Sprache und Siedlung) sei überkommen.⁴ Der *Abschied vom Volksleben* sei genommen und das Fach arbeite nun als gesellschaftsrelevante Alltagswissenschaft. Doch die ‚4 S‘ hatten sich bereits in meinen Kopf gebrannt. Mit

- 1 Vgl. Uffa Jensen, Daniel Morat (Hg.): *Rationalisierungen des Gefühls. Zum Verhältnis von Wissenschaft und Emotionen 1880–1930*. München 2008.
- 2 Vgl. Klaus Geiger, Utz Jeggle, Gottfried Korff (Hg.): *Abschied vom Volksleben*. Tübingen 1970.
- 3 Vgl. Helge Gerndt: *Abschied von Riehl – in allen Ehren*. In: *Jahrbuch für Volkskunde* 2, 1979, S. 77–88.
- 4 Vgl. Martin Scharfe: *Kritik des Kanons*. In: Geiger, Jeggle, Korff (wie Anm. 2), S. 74–84.

meinen Mitstudierenden befand ich mich ‚in der Region‘ und wir beschäftigten uns mit den Phänomenen von Kulturwandel und Kulturbewahrung, mit Einflüssen von kommunaler Politik auf kulturelle Traditionen.⁵ Im Nachhinein wird mir klar, wie sehr ich in meinen studentischen Forschungsanfängen eine Kanon-Volkskundlerin war; jedoch ex negativo. Mit dem Wissen um Distanz, Beschreibung, Kontextualisierung und Analyse erlernten wir die – historisch gebotene – Fernung. Wir forschten – ohne dass dies jemals thematisiert wurde – jedoch mit Gefühlen, an Gefühlen, wir evozierten Gefühle.

In meinem ersten Museumspraktikum wurde ich sogleich mit ‚sammlerischer Passion‘ konfrontiert. Aufgabe war es, eine Fachbibliothek und den Teil einer Puppentheatersammlung zu ordnen. Der Sammler selbst war dabei stets anwesend. Während meiner Arbeit begriff ich rasch, dass wissenschaftliche Ordnung und Analyse nicht unbedingt mit Sammlervorstellungen konform geht. Des Sammlers Ordnung folgte der Sammlungsgenese und war durch sein eigenes Erinnern und Erleben strukturiert. Insofern war ich direkt mit der Emotionalität eines Sammlers konfrontiert, dem als pensioniertem Oberlehrer durchaus an Struktur und Ordnung gelegen war. Dennoch schien jede meiner Fragen zu seiner Form der Ordnung eine Infragestellung seines Sammlungswerkes.

Die beschriebene Erfahrung klingt allgemein und ist sehr allgemein. Relevant sind die aus der Retrospektive wahrgenommenen Brüche, die zwischen den Ordnungs- und Analysekriterien einer angehenden Kulturwissenschaftlerin und jenen des Sammlers entstanden. Sie äußerten sich in leidenschaftlich geführten Diskussionen. Diese Erfahrungen zu systematisieren, regten mich auch die geisteswissenschaftlichen Publikationen zu Emotion und Geschichte, zu Emotion und Wissensproduktion der letzten Jahre an.⁶ Der 2011 erschiene Band *Gefühlswissen, eine lexikalische Spurensuche in der Moderne* weist einen Weg in dieses Feld.⁷ Aktuelles Interesse an Emotion als Forschungsperspektive im Fach zeigt sich etwa am Schwerpunkt *Emotionsforschung* auf dem Studententreffen 2010 in Jena oder im Beitrag von Ira Spieker in der *Zeitschrift für Volkskunde* 2008, in dem sie Emotionen zwischen kultureller Konstruktion und physiologisch begründetem Phänomen für die Erforschung des ländlichen Alltags in Erwägung zieht.⁸

5 Vgl. die Seminare *Brauch und Politik* (I und II) (WiSe 1984/85 und SoSe 1985) an der Universität Augsburg bei Günter Kapfhammer.

6 Vgl. das Exzellenzcluster *Languages of Emotion* an der Freien Universität Berlin (<http://www.loe.fu-berlin.de>) sowie den Forschungsbereich *Geschichte der Gefühle* am Max-Planck-Institut für Bildungsforschung, ebenfalls in Berlin (<https://www.mpib-berlin.mpg.de/de/forschung/geschichte-der-gefuehle>).

7 Vgl. Ute Frevert, Monique Scheer, Anne Schmidt, Pascal Eitler, Bettina Hitzer, Nina Verheyen, Benno Gammerl, Christian Bailey, Margrit Pernau: *Gefühlswissen. Eine lexikalische Spurensuche in der Moderne*. München 2011.

8 Vgl. Ira Spieker: Innenansichten. Zur Konzeptualisierung emotionaler Praxen in der historischen Forschung. In: *Zeitschrift für Volkskunde* 104, 2008, H. 2, S. 201–223.

Allerdings wird im Rahmen dieser Forschungen und Forschungsverbände die Materialisierung von Gefühl beobachtbar in Subjektivationen. In Dingen, Bildern und deren Sammlung und Ordnung wird sie kaum wahrgenommen. Dies verblüfft, steht doch der *Emotional Turn*, wie er von Thomas Anz in einem kritisch fragenden Blick 2006 vorgestellt⁹ und vorgedacht wurde, in enger Beziehung zum aktuellen *Material Turn*.¹⁰

Liebe und die Materialisierung von Emotion

Um über Emotion in materialisierter Form zu forschen, folge ich im Sinne einer Gefühlsgeschichte der Kulturwissenschaften drei Ansätzen: Zunächst stellt sich die Frage nach der Materialisierung von Emotionen in Objekten und Praktiken. Dann geht es um die Rolle der Gefühle in der wissenschaftlichen Praxis sowie im Leben und Handeln der Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen. Diese beiden Aspekte verbindend stelle ich Überlegungen dazu an, inwiefern ein „systematischer Ort der Gefühle in der wissenschaftlichen Erkenntnis und Praxis“¹¹ in unserem Fach auszumachen ist.

Die ‚Liebesgabe‘ führt eine Emotion in der Objektbezeichnung. Zugleich sind ‚Liebesgaben‘ eine traditionell gerne exponierte Objektgruppe volkskundlicher und kunsthandwerklicher Sammlungen. Der ‚Liebesgabe‘ folgend werde ich den Verschränkungen von objektivierten und subjektivierten Emotionen von Forschenden und Beforschten sowie deren Rezeption nachgehen. Der Begriff steht hier in Anführungszeichen, da es sich weder um einen fachspezifischen noch um einen objektiv verwendeten und definierten Begriff handelt. Im kulturwissenschaftlichen wie im musealen Bereich dient er als Hilfskonstruktion. ‚Liebesgabe‘ wird eher alltagssprachlich, manchmal auch synonym für ‚Minnegabe‘ benutzt. Im *Grimm’schen Wörterbuch* werden dem Wort lediglich zwei Bedeutungen beigegeben: „gabe der liebe, gabe mitleidiger menschen“. Im Sprachgebrauch des frühen 20. Jahrhunderts stand der Begriff für Gaben und Geschenke, die etwa den Soldaten im Krieg an die Front geschickt wurden.¹²

9 Vgl. Thomas Anz: *Emotional Turn? Beobachtungen zur Gefühlsforschung*. In: *Literaturkritik*, Nr. 12, Dezember 2006; Ders.: *Kulturtechniken der Emotionalisierung. Beobachtungen, Reflexionen und Vorschläge zur literaturwissenschaftlichen Gefühlsforschung*. In: Karl Eibl, Katja Mellmann, Rüdiger Zymner (Hg.): *Im Rücken der Kulturen (= Poetogenesis 5)*. Paderborn 2007, S. 207–239.

10 Vgl. Peter J. Bräunlein: *Material Turn*. In: Georg-August-Universität Göttingen (Hg.): *Dinge des Wissens. Die Sammlungen, Museen und Gärten der Universität Göttingen*. Göttingen 2012, S. 30–44.

11 Jensen, Morat (wie Anm. 1), S. 17.

12 Vgl. Birte Gaethke, Gerhard Kaufmann (Hg.): *Liebesgaben für den Schützengraben 1914–18. Ausstellungskatalog zur gleichnamigen Ausstellung im Altonaer Museum in Hamburg, Norddeutsches Museum, von 15. Juni bis 14. August 1994*. Hamburg 1994.

Als Objektbezeichnung in Sammlungen wird der Begriff beschreibend benutzt. In den frühen Sammlungen von Kunstobjekten, dem sogenannten „Kunstgewerbe“, war häufig von „Minnegaben“ die Rede.¹³ Minneobjekte fungierten im Mittelalter als Zeichen für eine Verbindung, die – je nach Zeit, Ort, Objekt, Adressaten bzw. Adressatin – intime oder aber auch juristische Bedeutung erlangen konnte. Es handelt sich um ein mit einem Emotionsversprechen verbundenes Geschenk, das ein Liebender einer Geliebten oder eine Liebende einem Geliebten im Sinne eines ‚Liebespfandes‘ gibt. Bis heute gilt, dass ‚Liebesgaben‘ Beziehung herstellen, konstatieren, festigen oder auch verunmöglichen. Dies geschah und geschieht privatim oder im repräsentativ-halbprivaten Raum.

Emotion und Ding

Ding und Emotion scheinen einander entgegengesetzt. Das eine ist materiell greifbar als kulturwissenschaftliche Objektivation, das andere instabil, nicht greifbar und stets als Subjektivation zu verstehen. Objektivationen können als Folgen des menschlichen Handelns und Verhaltens verstanden werden, als Formen der Vergegenständlichung. Subjektivation bedeutet – Foucault folgend – eine „Selbstverhaftung“ an eine Identität, die nicht ohne Anerkennung der Norm entstehen kann¹⁴; die alte Volkskunde sprach von „Kulturgebärden“.¹⁵

Dass Dinge mit Gefühlen belegt werden, ist historisch gesehen ein Resultat der Säkularisation: „[D]ie vorher für Religiöses reservierte Gefühlsintensität dringt in die weltliche Sprache [...] ein, [...] und es ist diese Intensivierung zwischenmenschlicher Bindungen, die zu einem fast fetischartigen Umgang mit Gegenständen [...] führt.“¹⁶

Davon ausgehend wurde in der Volkskunde das Potenzial von Dingen und Praktiken im Sinne von Emotionsbewältigung durchaus wahrgenommen und erforscht, etwa von Wolfgang Brückner in seiner Habilitation *Bildnis und Brauch. Studien zur Bildfunktion der Effigies* (Berlin 1966). Emotionen wurden dabei weniger als individuelle Gefühle gelesen denn als gesellschaftlich und kulturell lenk- und lesbare Zustände in bestimmten Lebenssituationen. Dies

13 Vgl. Michael Camille: Die Kunst der Liebe im Mittelalter. Köln 2000. In einem der Kapitel (S. 50–71) werden die (Kunst-)Gaben der Liebe thematisiert.

14 Vgl. den Vortrag von Judith Butler am 29.9.2001 in Frankfurt am Main. Online zusammengefasst unter: http://www.die-grenze.com/judith_butler1a.html (Zugriff: 11.5.2014).

15 Zu Friedrich Siebers Begriff der *Kulturgebärde* vgl. Martin Scharfe: Böse Geister vertreiben. Volkskulturelles Wissen als kulturelle Praxis. Zugleich ein Beitrag zur Brauchforschung. In: Konrad Köstlin, Herbert Nikitsch (Hg.): *Ethnographisches Wissen. Zu einer Kulturtechnik der Moderne*. Wien 1999, S. 137–167, hier S. 161.

16 Hermann Bausinger: Ding und Bedeutung. In: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* LVIII/107, 2004, H. 3, S. 193–210, hier S. 198. Bausinger bezeichnet das auch als „Emanzipation bürgerlicher Gedächtniskultur“.

geschieht Jahre bevor Niklas Luhmann Liebe als symbolischen Code definiert wissen will, der „darüber informiert, wie man in Fällen, wo dies eher unwahrscheinlich ist, dennoch erfolgreich kommunizieren kann. Der Code ermutigt, entsprechende Gefühle zu bilden.“¹⁷ Die Dinge, die mit Emotionen verbunden waren, wurden als Objekte mit Verweisfunktion wahrgenommen, nur selten jedoch als tatsächliche Träger von Emotionen, selbst wenn sie solche auszulösen vermochten.

Dass Emotionen in allen Formen von Volkskunst und in allen Formen von Ritualen und Brauchhandlungen mitspielten, erkannten auch die Forscher des 19. Jahrhunderts. Die Befrachtung der Dinge mit Gefühlen jedoch wurde erst im späten 19. Jahrhundert thematisiert. So argumentierte auch Friedrich Nietzsche in diese Richtung: Seiner Vorstellung nach haben die Dinge keine Beschaffenheit an sich, vielmehr kommt es zu einer „Aufladung der Dinge mit Gefühlen, die dann den Dingen selbst eigen zu sein scheinen.“¹⁸ Auf solche Ideen aufbauend entwickelte Leopold Schmidt sein Konzept der *Gestalt- und Stoffheiligkeit* (was etwa Votivgaben betraf). Und auch Karl-Sigismund Kramers Konzept der *Dingbedeutsamkeit* beinhaltet die Aufladung der Dinge mit Emotionen, die sich einschreiben und dem Ding inhärent bleiben.¹⁹

Gefühl als Ding

Auf der Suche nach einschlägiger Literatur zu ‚Liebesgaben‘ stieß ich auf einen Artikel von Leopold Kretzenbacher *Vom roten Osterei in der grünen Steiermark* – 1956 im *Schweizerischen Archiv für Volkskunde* erschienen. Der Artikel kommt ohne Bilder aus.²⁰ Kretzenbacher beschreibt darin die Kulturgebärden, die mit dem roten Ei seit der Frühen Neuzeit in der Steiermark verbunden sind: „Man färbte und verteilte die Ostereier als Gaben der Freundschaft und der Zuneigung oder des Wohlwollens“²¹. Sie fungieren als „Gegenstand der österlichen Kinderbescherung, Entlohnung für den Palmbuschenträger und als Minnegabe der Liebenden oder jener, die durch ein Patenschafts- oder sonstiges auf Neigung und Dankbarkeit gegründetes Verhältnis verbunden sind“.²² Kretzen-

17 Niklas Luhmann: *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*. Frankfurt a.M. 1994, S. 9.

18 Bausinger (wie Anm. 16), S. 205.

19 Vgl. ebd., S. 201 f. sowie Gudrun M. König: *Auf dem Rücken der Dinge. Materielle Kultur und Kulturwissenschaft*. In: Kaspar Maase, Bernd Jürgen Warneken (Hg.): *Unterwelten der Kultur. Themen und Theorien der volkscundlichen Kulturwissenschaft*. Köln, Weimar, Wien 2003, S. 95–118.

20 Leopold Kretzenbacher: *Vom roten Osterei in der grünen Steiermark*. In: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 53, 1957, S. 104–109.

21 Ebd., S. 105.

22 Ebd.

bacher suchte nach Belegen, fragte nach Ritualen und deren Funktionen. Von Emotionen oder Gefühlen spricht er im Gegensatz zu Leopold Schmidt nicht.

Im *Liechtensteinischen Landesmuseum* wurde 2011 in der Ausstellung *Das Osterei* eine Sammlung Adulf Peter Goops präsentiert.²³ Gezeigt wurde jener Teil, der aufwendig verzierte Ostereier umfasste, die als ‚Liebesgaben‘ an nahe und oder wichtige Menschen verschenkt worden waren. In der Liechtensteinischen Zeitung *Vaterland* wurde berichtet:

Einer langjährigen Freundin [...] erzählte der Sammler Goop, wie auch er sich in seiner Jugend ein rotes Osterei von seiner Angebeteten wünschte. Hoffnungsvoll begab er sich daher in den „Löwen“ in Schellenberg, wo die Auserwählte [...] ab und zu aushalf. Doch obwohl er den ganzen Nachmittag im Löwen sass, hatte Marieli kein Ei für ihn. Erst als er sich enttäuscht auf den Heimweg machte, lief diese ihm nach und überreichte ihm doch noch ein rotes Ei. Ganz warm sei es gewesen, weil sie es den ganzen Tag am Körper getragen hatte, erinnerte sich Goop.²⁴

Die Emotion materialisiert sich hier schon fast körperlich im erwarteten Ei. Das Ei fungiert und wirkt emotiv – löst also weitere Emotionen aus. Die Intensität der Sinnes- und Gefühlserfahrung führt offenbar schließlich dazu, dass Goop zu sammeln begann. Es gab keinen rationalen Grund, aus dem heraus er sammelte, aber er rationalisierte im Ordnungssystem seiner sammlerischen Auseinandersetzung mit den Objekten und deren unterschiedlicher Gestaltung.²⁵ Der Ausgangspunkt des Tuns war offenbar ein positiv besetztes Gefühl, das sich in der Berührtheit der Betrachter/innen fortsetzt. Das Ei ist das Gefühl.

Die Eier-Sammlung Goops und deren Rezeption in Presse und Öffentlichkeit zeigt, wie Emotion die Sammler bewegte und nach wie vor bewegt. Goop

23 Vgl. Adulf Peter Goop: *Liechtenstein gestern und heute*. Vaduz 1973; Ders.: *Brauchtum in Liechtenstein*. Vaduz 1986; Ders., Daniel Quaderer, Günther Meier: *Brauchtum in Liechtenstein. Alte Bräuche und neue Sitten*. Schaan 2005.

Adulf Peter Goop (1921–2011) arbeitete als Rechtsberater in einer Vaduzer Anwaltskanzlei. Als Sammler und Brauchtumsforscher schenkte er seine 4000 Objekte umfassende Kunstsammlung, in der sich 3000 Ostereier aus aller Welt befinden, dem *Liechtensteinischen Landesmuseum*. Er gründete im Eigenverlag ein Periodikum mit dem Titel *Eintracht*, wo er „lebendiges Brauchtum“ publizierte und „einmalig schöne Bilder belegen, wie wichtig die Pflege des Brauchtums ist“. Vgl. http://www.eliechtensteinsia.li/EinTracht/2011/Staatsfeiertag/Adulf_Peter_Goop_Ein_Leben_im_Dienst_der_Gemeinschaft.pdf--9 (Zugriff: 26.6.2014).

24 <http://www.vaterland.li/index.cfm?ressort=liechtenstein&source=lv&id=13175> (Zugriff: 26.6.2014).

25 Vgl. dazu die Rationalisierungsbestrebungen der Forschung im späten 19. Jahrhundert, die in direktem Zusammenhang zu sehen sind mit den wissenschaftlichen und sammlerischen Passionen der wichtigen Historiker, Kulturanthropologen und Volkskundler. Vgl. Jensen, Morat (wie Anm. 1).

agierte wie die Sammler des 19. Jahrhunderts. Er begann aus persönlichem Anlass zu sammeln und erkannte, dass das Wissen um die Objekte der Sammlung ihn in einen kommunikativen Wissenszusammenhang verschiedenster Netzwerke brachte. Bei ihm waren es Künstler, Museumsleute, fliehende Militärangehörige der Sowjetunion.²⁶ Er gründete Vereine, schrieb Bücher und initiierte eine Zeitschrift.

Die Sammlung als „Passion“

Adulf Peter Goop und seine ‚Liebesgaben‘ deuten aus der Gegenwart des späten 20. und frühen 21. Jahrhunderts auf Sammlungstraditionen, die auf jenen des 19. Jahrhunderts fußen. Goops Sammlung ist der späte Wiederhall der Praktiken jener frühen Sammler von ‚Volkskunst‘. Sie alle interessierten sich für ‚Liebesgaben‘. Die Gründe dafür sind mannigfaltig, sind aber vornehmlich in der Ästhetik dieser Objekte zu suchen. Zumeist handelt es sich um Gebrauchsgegenstände, die zu einem bestimmten emotionalen Anlass, reich verziert, personalisiert – also mit Initialen versehen – und aufwendig geschmückt worden waren. Oft verlieren diese Dinge im überbordenden Dekor ihre eigentliche Funktion (Das Osterei etwa kann nicht mehr gegessen werden, und fein geschnitzte Flachsschwingen oder Spinnrocken sind nur begrenzt für die eigentliche Arbeit einsetzbar, wenn sie überhaupt verwendet werden). Zeit, Material und Kunstfertigkeit heben diese Objekte von einfachen Gebrauchsgegenständen ab und lassen sie zu *rituellen Objekten*, zu ‚Minne-‘ oder ‚Liebesgaben‘ werden. Emotion transformiert sich in aufgewandter Zeit und Kunstfertigkeit in eine ästhetische Form, die nicht praktisch funktioniert, sondern in erster Linie Gefühle symbolisiert und hervorruft.

Solche Objekte reizten in ihrer Ästhetik den Kunstsinn der Sammler. So bemühte sich auch Oskar Spiegelhalter um besonders reich ausgestaltete Objekte.²⁷ An Alois Riegl geschult, sammelte er Produkte des Schwarzwälder Hausfließes. Er suchte die vielfältige Kunstfertigkeit vorindustriell hergestellter Objekte und goutierte deren ästhetische Wirkung, die er aus der Kenntnis der volkskundlichen Sammlungen in Berlin, Nürnberg und Wien zu schätzen gelernt hatte.²⁸ Mit dem Blick auf museal und privat gesammelte ‚Volkskunst‘

²⁶ Auf diese Bedeutung des roten Eis setzt er auch 1945, zum Ende des Zweiten Weltkriegs, als russische Soldaten über Vorarlberg nach Liechtenstein kamen. Er überreicht ihnen mit seiner Pfadfindergruppe ein rotes Ei, eine Geste, die diese offenbar verstehen. http://www.eliechtensteinensia.li/EinTracht/2011/Staatsfeiertag/Adulf_Peter_Goop_Ein_Leben_im_Dienst_der_Gemeinschaft.pdf (Zugriff 12.7.2014).

²⁷ Anita Auer, Reinhold Krämer: Mit den Augen des Sammlers. Die Schwarzwaldsammlung Oskar Spiegelhalters. Villingen-Schwenningen 2000, S. 18.

²⁸ In Spiegelhalters privater Handbibliothek finden sich die einschlägigen Ausstellungskataloge zu Gewerbe- und Kunstausstellungen sowie zu volkskundlichen Sammlungen. Viele sind mit

in den 1880er- und 1890er-Jahren trifft man auf Sammlerpersönlichkeiten wie Oskar Spiegelhalder, Oskar Kling, Eugen Tuttiné oder Oskar Seyffert, die mit ihren Sammlungen die wichtigen und großen volkskundlichen Museen Deutschlands bestückten.²⁹ Es handelt sich jeweils um von den Dingen affizierte Sammlerpersönlichkeiten, die ein hohes Maß an Vernetzung pflegten und an der steten Professionalisierung ihrer Sammlungen im Austausch mit der gerade sich etablierenden „Volkskunde als Wissenschaft“ arbeiteten. In den Texten der frühen Ausstellungsbegleiter durch die Sammlungen des *Berliner Museums für Volkskunde* oder des Österreichischen Museums für Volkskunde dokumentiert sich die Hingabe an die Sammlungsgegenstände.³⁰ Dennoch besaßen auch diese Sammler ein Instrument der Fernung, was durchaus eine kognitiv kontrollierte Reaktion auf das eigene ‚Fühlen‘ gewesen sein mag.

Der Schwarzwaldsammler Oskar Spiegelhalder, über den gerade im Rahmen eines von der *VolkswagenStiftung* finanzierten Forschungsprojektes gearbeitet wird, betätigte sich zwischen 1888 und 1914 engagiert an der Komplettierung seiner regional ausgerichteten Sammlung. Ein bisher nicht gezeigter Teil der Sammlung, die sich inklusive des kompletten archivalischen Nachlasses sowie seiner Handbibliothek im *Franziskanermuseum* Villingen befindet, umfasst etwa 50 Freundschafts- und Liebesbildchen sowie zahlreiche dezidiert als ‚Liebesgaben‘ ausgewiesene Objekte.³¹

Im Betrachten der ‚Liebesgabe‘ wird deutlich, dass die Begeisterung des Sammlers keinesfalls auf die damit verbundenen Performanzen und Lebensformen beschränkt ist. Sondern sie entsteht eben auch in der retrospektiven Beschäftigung mit fremd gewordenen Dingen abgegangener Kulturen, etwa wenn die Objekte beginnen, bei den Betrachtern das auszulösen, was sie darstellen oder symbolisieren.

Der distanzierte Museologe

1974 erschien im Residenzverlag Salzburg Klaus Beitzls Buch *Liebesgaben*. Es wurde bis 1983 mehrfach aufgelegt und auch über die *Deutsche Buchgemeinschaft* verkauft. Diese Vertriebsform verlieh dem Titel große Reichweite. Die ‚Liebesgaben‘ waren Teil einer insgesamt vierbändigen Reihe, in der Beitzl Ob-

Annotationen und Anstreichungen aus seiner Hand versehen; Stadtarchiv Villingen-Schwenningen, Handbibliothek Spiegelhalder, Abt. 2, 42,1; Bestand: S:V.

29 Um nur ein Beispiel zu nennen: Badisches Landesmuseum Karlsruhe (Hg.): *Badische Volkskunde im 19. Jahrhundert. Die Sammlungen Tuttiné, Eckert, Spiegelhalder*. Karlsruhe 1991.

30 Vgl. Herbert Nikitsch: *Auf der Bühne früher Wissenschaft*. Aus der Geschichte des Vereins für Volkskunde (1894–1945). Wien 2006, hier besonders die Kapitel zum fachgeschichtlichen Umfeld und zu den Gründerpersönlichkeiten von Verein und Museum.

31 Stadtarchiv Villingen-Schwenningen, Abt. 2. 42.1. Kiste *Nachlaß Spiegelhalder*, Mappe mit Kleinobjekten, bez. *Freundschaftsbildchen*.

jekte der Volkskunst präsentierte und erklärte.³² Die Publikation dieser Bücher stand in Zusammenhang mit der einsetzenden Begeisterung für ‚bäuerliche Antiquitäten‘, die in der Stadt wie auf dem Land von jenen gepflegt wurde, die nicht Teil der Lebenswelt waren, aus der die Objekte an sich stammten. Allerdings thematisierten diese Bücher in der Ästhetisierung des Vergangenen indirekt den vollzogenen Strukturwandel in der Landwirtschaft, vornehmlich in Süddeutschland und den Alpenländern.

Der Blick auf die vertriebliche Dichte, mit der das Buch zwischen 1974 und 1983 verkauft wurde, zeigt indirekt einen Erfolg an. Auch wenn es in diesem Rahmen nicht möglich ist, präzise und anhand konkreten empirischen Materials über die Rezipient/inn/en dieser Publikation Auskunft zu geben, zeigt sich, dass das Buch weit verbreitet war. Allein im *Zentralkatalog der Antiquarischen Bücher* findet sich der Titel im Juli 2014 in seinen verschiedenen Erscheinungsformen insgesamt in 56 Exemplaren, als gebundener Bildband mit Papier-Umschlag ebenso wie in der Taschenbuchausgabe.

Beitls *Liebesgaben* erschien im Rahmen eines ‚Volkskunst-Hypes‘ der 1970er-Jahre. Kunst- und Antiquitätenhandel konzentrierten sich mit der Publikation von aufwendig in Farbe gedruckten Auktionskatalogen auf bäuerliche Kunst.³³ Bezeichnenderweise erschien 1978 erstmals wieder ein Nachdruck der für die „Erfindung der Volkskunst“ wegweisenden Schrift Alois Riegls: *Volkskunst, Hausfleiß und Hausindustrie*. Riegl fordert dort die „ökonomische Stärkung der Landbevölkerung sowie die Förderung künstlerischer Qualität durch das nationale Hausgewerbe“.³⁴ Das Erscheinen zahlreicher Bildbände zur Volkskunst, teils sorgfältig ediert durch Kenner und Sammler sowie die Etablierung der Zeitschrift *Volkskunst* verliefen parallel mit entsprechenden wissenschaftlichen Untersuchungen zum Thema.³⁵

Beitls *Liebesgaben*-Band ist an eine interessierte, regionsverbundene Mittelschicht gerichtet. Dieses ‚Bilderbuch‘ bereicherte meine frühe Schulzeit auf dem Land. Erst als ich 2004 in Wien Klaus Beitzl kennenlernte, erinnerte ich

- 32 Vgl. Klaus Beitzl: *Votivbilder. Zeugnisse einer Alten Volkskunst*. Salzburg 1973; Ders.: *Liebesgaben. Zeugnisse alter Brauchkunst*. Salzburg 1974; Ders.: *Volks Glaube. Zeugnisse religiöser Volkskunst*. Salzburg 1978; Ders. *Landmöbel. Zeugnisse alter Handwerkskunst*. Salzburg 1982.
- 33 Im Bibliothekskatalog der Bayerischen Staatsbibliothek in München finden sich im Zeitraum zwischen 1970 und 1985 rund einhundert Bände, in denen in Wort und Farbbild „Volkskunst“ publiziert worden war.
- 34 Martin Wörner: *Vergnügung und Belehrung. Volkskultur auf den Weltausstellungen. 1851–1900*. Münster, New York 1999, S. 114.
- 35 Um nur einige zu nennen: Lenz Kriss-Rettenbeck: Was ist Volkskunst? In: *Zeitschrift für Volkskunde* 68, 1972, S. 1–19; Martin Scharfe: Die Volkskunst und ihre Metamorphose. In: *Zeitschrift für Volkskunde* 70, 1974, S. 215–245; Ernst Schlee: Die Volkskunst in Deutschland. *Ausstrahlung, Vorlagen, Quellen*. München 1978; Wolfgang Brückner: *Volkskunst und Realienforschung*. In: Edgar Harvolk (Hg.): *Wege der Volkskunde in Bayern*. München, Würzburg 1978, S. 113–139.

mich an die kindlichen Erfahrungen mit den *Liebesgaben*. In der Re-Lektüre vor zwei Jahren begegnete es mir als ein teuer produziertes, mit seitengroßen Farbreproduktionen bebildertes Kompendium von Objekten aus dem Österreichischen Museum für Volkskunde in Wien. Es war erschienen fünf Jahre bevor Klaus Beitz Leopold Schmidt als Direktor des Museums nachfolgte. Die einzelnen Objekte sind genau kontextualisiert und im hinteren Teil des Buches katalogartig mit allen musealen Angaben und Literaturverweisen versehen. In den Begleittexten, die sich direkt neben den Abbildungen befinden, wird das visuell Gezeigte um das Wissen zu vergangenen Kulturformen erweitert und jeweils gedeutet. Die Texte ähnelten den bewährten Beschreibungen jener „Volkskunst“, die Adolf Spamer im Bilderatlas seiner *Deutschen Volkskunde* 1935 veröffentlicht hatte.³⁶ Inhaltlich und in seinem Erscheinungsbild ist das Buch zeitlos. Alle Objekte stammen aus dem 17. bis 19. Jahrhundert, umso irritierender wirkt da die Einleitung, in der Klaus Beitz seitenlang die Beschreibung einer Hochzeit aus einer Illustrierten des Jahres 1974 zitiert hat.³⁷ In der genauen Wiedergabe gegenwärtiger Hochzeits-Usancen erkannte er die Verbindungen zu Brauch und ‚Liebesgabe‘ des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Diese Verknüpfung von kulturellen Zeichensystemen und Gültigkeiten lassen ihn für eine Gegenwartsvolkskunde einstehen, die, um die Phänomene überhaupt verstehen zu können, auf die nur vermeintlich überkommenen „überlieferten Ordnungen“ zu sehen hat. Klaus Beitz erweist sich hier als Anhänger einer „reformierten“ österreichischen Gegenwartsvolkskunde, für die damals Helmut Fielhauer stand.³⁸

Wie Leopold Kretzenbacher in seiner Studie aus dem Jahr 1957 nicht das rote Ei an sich untersuchte, erforschte auch Klaus Beitz nicht die ‚Liebesgabe‘ an sich. Er beschrieb museale Objekte in ihren abgelegten Kontexten und symbolischen Bedeutungen. Das war auch der Punkt, an dem ich in der Reflexion auf das Buch stockte: Weshalb überhaupt hatte sich Beitz mit der ‚Liebesgabe‘ beschäftigt? Ich fragte mich, ob er sich Gedanken gemacht hatte zur Einschreibung von Emotion in Dinge und ob das Thema der ‚Liebesgabe‘ aus einer emotionalen Befasstheit heraus gewählt worden war. Beitzs Antwort auf diese Fragen war ernüchternd:

Und was nun meine „positiven Emotionen“ antrifft, ist neben dem außerordentlich produktiven Stress, dem ich – neben meiner beruflichen Routine – als vom Verlag permanent gedrückter Autor ausgesetzt war, die Erfahrung eines außerordentlichen Publikumserfolges eigener wissenschaftlicher Arbeit und der semantischen Darlegung zum Verständnis „volkskundlicher“ Gegenstände zu vermelden. Eine nicht zu vernachlässigende „positive Emo-

36 Vgl. Adolf Spamer: *Die Deutsche Volkskunde*. Band 2 (= Bilderatlas). Leipzig 1935.

37 Vgl. Beitz (wie Anm. 32), S. 5–8.

38 Vgl. Helmut P. Fielhauer: *Volkskunde als demokratische Kulturgeschichtsschreibung*. Ausgewählte Aufsätze aus zwei Jahrzehnten (herausgegeben von Olaf Bockhorn). Wien 1987.

tion“ haben nicht zuletzt die Autorenhonorare für mich als Vater einer noch jungen 5-köpfigen Familie dargestellt.³⁹

Diese Antwort, die aus Beitls eigener Schau auf das Thema und meiner Frage nach der Rolle der Emotion im Forschungsprozess resultierte, bestätigte seine professionelle Distanz zur Emotion und zur beforschten Objektgruppe. Wie sich zeigt, wurde Klaus Beitzl in seiner Funktion als kenntnisreicher Wissenschaftler und Angehöriger des Österreichischen Museums für Volkskunde für eine Reihe von Bildpublikationen angefragt. Neben der Präsentation und Veröffentlichung zahlreicher Objekte aus einer eher unbekanntem volkskundlichen Sammlung von europäischer Bedeutung, ging es Beitzl und dem damaligen Museumsleiter Leopold Schmidt, der ihn dazu ermutigte, um eine sorgfältige und ‚richtige‘ Darstellung der musealen Objekte. Nicht nur deswegen ist der museumshistorische Kontext, in dem das Liebesgaben-Buch entstand, ein europäischer.

Die emotionale Herangehensweise des Forschers Klaus Beitzl lag in diesem Zusammenhang im Herausnehmen der Emotion aus dem Thema und dem Tun. Es zeigt die Praxis der wissenschaftlichen Fernung. Ihn interessieren nicht die Emotionen der Menschen und Herstellenden, die sich womöglich zeichenhaft in die Objekte eingeschrieben haben. Er widmet sich Zeichen- und Bedeutungsformen und einer soliden forschenden Beschreibung und Kontextualisierung – im Rahmen des Kanons.

Augenzwinkernd erwähnt Beitzl auch, dass er für seine Texte ein Honorar erhalten hatte, was er als ‚emotional positiv‘ einordnet. Der ökonomische Aspekt steht für den passionierten jungen Wissenschaftler nicht im Vordergrund, ist aber mitzudenken. Nochmals zurückgeblendet zur Sammelmannie des späten 19. Jahrhunderts, ist auch dort das Ökonomische thematisiert. In den Archivalien zu Oskar Spiegelhalder, dem Schwarzwaldsammler, finden sich zahlreiche Hinweise auf dessen finanzielle Interessen. Zum einen sind im Sinne der Buchhaltung die Kaufpreise der Bücher seiner Handbibliothek im Innendeckel von ihm verzeichnet worden. Immer wieder finden sich Kaufpreise für Objekte. Besonders offensichtlich jedoch zeigt sich die Wichtigkeit des ‚Werts‘ und der ‚Einzigartigkeit‘ seiner Sammlung. Bei aller Sammelleidenschaft steht der ökonomische Wert seiner Sammlung keineswegs dem emotionalen nach. So verhandelte er etwa jahrelang über den Verkauf seiner dritten Schwarzwaldsammlung, weil er sie nicht unter dem für ihn angemessen scheinenden Preis verkaufen wollte.⁴⁰ Die Passion für die Sammlung und deren Objekte mündet

³⁹ Klaus Beitzl, E-Mail an die Autorin vom 18. Mai 2013.

⁴⁰ Vgl. Brigitte Heck: Zur Entstehungsgeschichte volkskundlicher Sammlungen. Oskar Spiegelhalder und sein Beitrag zur Museologie. Freiburg 1989 (Magisterarbeit, maschinschr.). Sein Beharren auf einem für die Käufer zu hohen Preis führte dazu, dass er den Verkauf seiner dritten Sammlung an das Franziskanermuseum in Villingen nicht mehr erlebte. Den Verkauf wickelte schließlich seine Witwe ab.

aufgrund konkreter Vorstellungen über deren ‚Wert‘ in einem akribisch ausgeprägten Preiskampf. Die Leistung des Sammlers und der daraus resultierende Wert der Sammlung soll angemessen honoriert werden.

Ähnlich transformiert lässt sich die emotionale Hinwendung an das Sujet auch beim *Liebesgaben*-Band verstehen. Eine professionelle, engagierte Arbeit wird angemessen honoriert. Die Erforschung der ‚Liebesgabe‘ setzt in diesem Fall kaum eine affizierte Beziehung zum Thema voraus. Hätte man den Sammler Adulf Peter Goop gefragt, wäre die Antwort womöglich anders ausgefallen.

Das emotionale Konstrukt

Abgesehen von Klaus Beitls pragmatischem Blick zurück war die ‚Liebesgabe‘ immer wieder ein gerne aufgenommenes Thema.⁴¹ Das Buch selbst eignete sich als Freundschafts- und Hochzeitsgabe und stand auch in seiner Entstehung in engem Zusammenhang mit grenzüberschreitenden kulturhistorischen Forschungen der 1970er-Jahre. Für das Jahr 1975 war in Antwerpen die Ausstellung *Liebe und Hochzeit. Aspekte des Volkslebens in Europa* geplant.⁴² Es handelte sich dabei um ein gesamteuropäisches, vom niederländischen Kulturministerium gefördertes Projekt. Volkskundliche Fachreferenten aus sämtlichen west- und osteuropäischen Ländern steuerten Objekte und deren Erklärung, Dokumentation und Abbildungen bei. Klaus Beitl war als Vertreter Österreichs beratend und kuratierend tätig. Zur Realisierung dieses Projektes tauschten sich so Forscher aller europäischen Länder zum Thema Liebe und Hochzeit aus. Es scheint kaum denkbar, dass der Austausch über kulturelle Zugänge zu solchermaßen emotionalisierten Lebensthemen allein in wissenschaftlicher Distanzierung stattgefunden haben mag. Tatsächlich ist die Strategie der Ent-Emotionalisierung, die Klaus Beitl vertritt, in seinen einleitenden Sätzen zur Antwerpener Ausstellung, die sich ausschließlich den Bereichen Liebe und Hochzeit widmet, weniger deutlich:

Da die Gegenstände des Heiratsrituals zur Feier des vielleicht wichtigsten und feierlichsten Moments in einem Menschenleben gehören, ist es selbstverständlich, dass jeder versucht, diesen Gegenständen eine möglichst hübsche Erscheinungsform zu geben. [...] Die ästhetischen Normen der Volkskunst sind nicht die gleichen wie die der allgemeinen Kunst [...]. Volkskunst ist eine Kunst, die für und durch die Gemeinschaft lebt, die sie herstellt

41 Vgl. Reinhard Haller, Ingrid Schreyer, Helmut Schreyer: Aus alten Kästen und Truhen. Liebesgaben und Hochzeitsgeschenke. Volkskunst in Oberbayern, Niederbayern und Oberpfalz. München 1980.

42 Vgl. Wilfried van Nespen (Hg.): Liebe und Hochzeit. Aspekte des Volkslebens in Europa. Antwerpen 1975.

und sie auch als solche anerkennt. Die Tatsache, dass die Motive, die Verwendung von Farbe und Form verständlich sind für die soziale Schicht der Bevölkerung, die sie verwendet, gibt diesen Menschen ein Gefühl von Stolz und tiefer Zufriedenheit, das in ein Gefühl von Schönheit mündet. Hoffentlich trägt auch jeder, der diese Ausstellung gesehen hat, dieses Gefühl mit sich nach Hause.⁴³

Wilfried van Nespen hebt deutlich auf die mehrfache Gebundenheit von Gefühl und Wert ab: bei den Produzenten, den Beschenkten, den Betrachter/inne/n. Die Wirkung der Objekte ist mehrfach emotiv, was dem Thema, aber auch der Materialität der Objekte geschuldet ist. Damit offenbart sich ein weiterer Aspekt einer Wissenschaftsgeschichte des Emotionalen. Kulturelle und gesellschaftliche Werte wurden einer materiellen Kultur implementiert. Die ‚Bauernkultur‘ wurde in ihren Objekten gesucht und gefunden. Diese Entwicklung ist im letzten Drittel des 20. Jahrhundert ein spätes Echo der sogenannten „langen Jahrhundertwende“, wie Uffa Jensen und Daniel Morat in ihrem 2008 erschienenen Sammelband *Rationalisierungen des Gefühls* bereits konstatierten.⁴⁴ In diesen Zeitraum zwischen 1880 und 1930 fällt nicht nur die Trennung von Wissenschaftlichkeit und Emotionalität. Vielmehr findet fast parallel eine Verwissenschaftlichung des Emotionalen statt. Ludwig Fleck⁴⁵ etwa beschäftigte sich mit der Rolle von Emotionen in der wissenschaftlichen Praxis. Zeitgleich fragten die Geistes- und Sozialwissenschaftler nach „Bedeutung, Beschaffenheit und Systematisierbarkeit von Emotionen“.⁴⁶ Damit einher ging auch der Prozess der Popularisierung von Wissenschaft.⁴⁷ Gemeint ist damit die Veröffentlichung von Wissen und dessen Vermittlung an viele. Letzteres geschieht schließlich durch Sammlungen, die einer breiten Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden. Diese Entwicklung setzt ein mit der Gründung von Vereinen, die nicht allein den Forschern, sondern ebenso interessierten Laien offenstanden. Die Popularisierung von Wissen bedienten zudem die sogenannten Familienzeitschriften. Sie erschienen seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in teils hohen Auflagen. (*Leipziger Illustrierte, Die Gartenlaube, Über Land und Meer, Ost und West*).⁴⁸ In Wechselwirkung mit den großen Welt- und Gewerbe-

43 Ebd., S. 16.

44 Vgl. Jensen, Morat (wie Anm. 1), S. 11.

45 Vgl. Ludwig Fleck: Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv. Frankfurt a.M. 1980.

46 Jensen, Morat (wie Anm. 1), S. 13.

47 Vgl. Andreas Daum: Wissenschaftspopularisierung im 19. Jahrhundert. Bürgerliche Kultur, naturwissenschaftliche Bildung und die deutsche Öffentlichkeit, 1848–1914. München 2002.

48 Vgl. Andreas Graf: Die Ursprünge der modernen Medienindustrie. Familien- und Unterhaltungszeitschriften der Kaiserzeit (1870–1918). In: Georg Jäger (Hg.): Geschichte des deutschen Buchhandels im 19. und 20. Jahrhundert. Bd. 1: Das Kaiserreich 1871–1918, Teil 2. Frankfurt a.M. 2003, S. 409–522.

ausstellungen erwerben breite Bevölkerungskreise ethnografische Kenntnisse. „Volksleben“ und „Volkskultur“, Trachten und Regionen werden einem breiten Publikum gezeigt und erklärt.⁴⁹ Dieser Zugang zum historischen Leben auf dem Land findet für jene, die in den Städten leben, in einem, wenn man so will, ‚volksbilderischen‘ Zeigeprozess statt. Daran sind vor allem Privatsammler und Kunstgewerbemuseen maßgeblich beteiligt, die öffentlich agieren und so Vorstellungen und Bilder evozieren. Die „Stuben“, die auf Welt- und Gewerbeausstellungen gezeigt werden, bedienen Vorstellungen, schaffen einen Gefühls- und Erlebnisraum. Fühlen als allgemein menschliche und kulturelle Lebensäußerung ist dabei auch die Basis für die emotive Verbreitung von Wissen.

In einem solchen Spannungsfeld der Beobachtung bewegt sich auch das diesem zunächst entgegengerichtet scheinende Interesse von Volkskundlern und Sammlern im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts.

Nostalgie – im Sinne von Sehnsucht nach der vergangenen und besser gelaubten Zeit – ist offenbar ein emotionaler Auslöser für das Sammeln und Publizieren. Noch einmal sollte die vergangene Pracht einzelner Objekte, ihre Materialverhaftetheit und Anmutung gezeigt und vor allem gewürdigt werden. Sie sollte dar- und ausgestellt sein und das Publikum zum Staunen bringen. Dies hatten die Kunstgewerbesammlungen der Museen in Paris, München, Berlin und Wien stets erfüllt. Mit der Konzentration auf die bäuerlichen Artefakte wurde auch die Nostalgie, das Heimweh, als allgemeine Sehnsucht des Gegenwartsmenschen, konstatiert. Von den Sammlern wurde sie subjektiviert und schließlich etwa in der Ostereiersammlung Adulf Goops objektiviert.

Für den Umgang mit Objekten der Volkskunst wurden unterschiedliche Morphologien entwickelt, „Mechanismen von Formentstehung und Formwandel“.⁵⁰ Darin lag das implizite Interesse der Forscher. Auch nach Bedeutungen und Verwendung der Objekte wurde gefragt.

Mit der ‚Erfindung‘ der ‚Liebesgabe‘ (indem Klaus Beitz ihr ein ganzes Buch widmete), rückte das Phänomen ‚Liebe‘ in den Mittelpunkt des Forscherwillens. Zugleich ist dies ein Angebot an den Leser, umso mehr, als es keine Morphologie der ‚Liebesgabe‘ gibt. Alles kann eine solche sein, wenn sie entsprechend belegt ist. Womöglich bedarf es einer gewissen Form der Kennzeichnung, einen von allen verstandenen Zeichencode (Herz, zwei miteinander verbundene Initialen ...). Es gibt jedoch keine letztlich festgelegte Form. Es ist allein die dahinterstehende, ‚gewusste‘ Praxis, die damals wie heute die ‚Liebesgabe‘ als solche kenntlich macht.

Am Beispiel der ‚Liebesgabe‘ lässt sich die Komplexität der Emotion als Akteurin in der volkskundlichen Forschung, Wissensgenerierung, Wissenschafts-

⁴⁹ Vgl. Wörner (wie Anm. 34).

⁵⁰ Vgl. TOC. Kunsthistorisches Jahrbuch für Bildkritik 2013, Band 9, 2: Morphologien, <http://www.kulturtechnik.hu-berlin.de/content/dtb/bildwelten-des-wissens>.

geschichte, Rezeption und Popularisierung sichtbar machen. In jedem dieser Bereiche wird das Objekt als Ausdrucksort erkennbar, an dem sich Formen und Intentionen des Emotionalen bündeln. Auch das Werden der Fachgeschichte zeigt sich so als von Menschen gemacht: mit ihren Interessen, die von Emotionen wie Liebe, Ergriffenheit, Faszination in unterschiedlicher Intensität gelenkt und geleitet werden.

Die Liebes- und Freundschaftsgabe als zu erforschender Alltagsgegenstand heute ist dabei keineswegs obsolet. In den aktuellen Praktiken des Emotionalen – wenn auch nicht mehr zwingend im Zusammenhang mit Hochzeit und Ehe – feiert die ‚Liebesgabe‘ ein teils individualistisches (Mann oder Frau trägt als Liebeszeichen eine individuelle Gabe des oder der anderen in irgendeiner Form bei sich), teils international verstehbares Comeback.⁵¹ Noch immer materialisiert sich Emotion in einem Objekt und wird auch als solches gelesen und verstanden.⁵² Der Blick auf gegenwärtige ‚Liebesgaben‘ könnte insofern wie in einem Rückkoppelungseffekt Aufschluss über emotionale Praxen der ‚Liebesgabe‘ in der Vergangenheit geben.

Anders als für den Umgang mit den historischen und musealisierten Objekten des 19. und 20. Jahrhunderts haben wir die Möglichkeit, die aktuellen Objekte nach ihren Kontexten und nach ihren konkreten Menschenbezügen zu befragen. Zu überprüfen wäre auch, ob der Aspekt der Liebe als kultureller Code, der eine ganz bestimmte Form der Kommunikation ermöglicht, die ohne diesen Code nicht möglich ist,⁵³ auch hier sinnvoll eingesetzt werden kann. Die ‚Liebesgabe‘ lässt sich so als Epistem von Emotion lesen.

Wie sich zeigt, ist das ‚Genre‘ der ‚Liebesgabe‘ in mehrfacher Weise ein besonders befrachtetes Objekt einer Reziprozität von Emotionen, die alle Beziehungsebenen belangt: die Dinge, die Forschenden und die Rezipierenden. Dies weiterzudenken führt meines Erachtens zu weiteren methodischen Zugriffen auf die Materialisierung von Emotion.

51 Dabei genügt es, in beliebigen Städten Deutschlands oder Österreichs über Brücken zu gehen und die an Brückengeländern und Gittern befestigten Markschlösser wahrzunehmen. Die Schlösser sind mit Herzen und Initialen versehen. Die Schlüssel befinden sich am Grund der Flüsse.

52 Im Englischen als „love gifts“, im Italienischen als „doni d'amore“ bezeichnet.

53 So formuliert es Niklas Luhmann, indem er den Begriff *Gefühl* vermeidet. Vgl. Luhmann (wie Anm. 17), S. 9.

Emotionen als Körperlichkeit. Das Beispiel des Wiener Fleischer- handwerks im 19. Jahrhundert

Prämisse

In seinem 1884 erschienenen Aufsatz *What is an Emotion?* beschrieb der US-amerikanische Psychologe und Philosoph William James den Körper als die zentrale Verarbeitungs- und Orientierungsebene menschlicher Erfahrungen:

If we fancy some strong emotion, and then try to abstract from our consciousness of it all the feelings of its characteristic bodily symptoms, we find we have nothing left behind, no ‚mind-stuff‘ out of which the emotion can be constituted, and that a cold and neutral state of intellectual perception is all that remains. [...] What kind of an emotion of fear would be left, if the feelings neither of quickened heart-beats nor of shallow breathing, neither of trembling lips nor of weakened limbs, neither of goose-flesh nor of visceral stirrings, were present, it is quite impossible to think. Can one fancy the state of rage and picture no ebullition of it in the chest, no flushing of the face, no dilatation of the nostrils, no clenching of the teeth, no impulse to vigorous action, but in their stead limp muscles, calm breathing, and a placid face?¹

Emotionen seien demnach körperliche Prozesse. James' Verständnis einer solchen Körperlichkeit von Emotionen hatte einen prägenden Einfluss auf den portugiesischen Neurobiologen Antonio Damasio, der sich in seinen gehirnanatomischen und neuronalen Forschungen mit den wechselseitigen Zusammenhängen von Emotionen, Gefühlen, körperlichen Veränderungen, intentionalem und sozialem Handeln befasst. Damasio's Überlegungen über die Interdependenzen zwischen Körper, Emotion und Gefühl mündeten unter anderem in der „Hypothese der somatischen Marker“². Demnach stellen Emotionen Abwei-

- 1 William James: *What is an Emotion?* In: *Mind* 9, 1884, 34, S. 188–205, hier S. 193–194. Zeitgleich und in gleicher Weise argumentierte der dänische Psychologe Carl Lange. Vgl. Carl Lange: *Ueber Gemüthsbewegungen. Eine psycho-physiologische Studie.* Leipzig 1887 (1885).
- 2 Vgl. Antonio R. Damasio: *Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn.* Berlin 22005 (1994), S. 237 ff.

chungen von einem körperlichen „Normalzustand“³ dar. Deren soziokulturell bedingte Wahrnehmung definiert Damasio als Gefühl. Seine These ist, dass Veränderungen des körperlichen Normalzustandes immer auch die Handlungsdispositionen und deren Bewertungen beeinflussen.⁴ Vor diesem Hintergrund bezeichnen somatische Marker einverlebte, durch Erfahrungen erworbene, körperliche Beurteilungs- und Bewertungskriterien. Sie lenken „die Aufmerksamkeit auf das negative Ergebnis, das eine bestimmte Handlungsweise nach sich ziehen kann.“⁵

Auf Grundlage der Gedanken von William James und Antonio Damasio sowie im Hinblick auf die Arbeiten von Jack Barbalet⁶, Randall Collins⁷ und Jack Katz⁸, deren Forschungsinteresse unter anderem das Erkennen und körperliche Erleben von Emotionen bilden, befasst sich der vorliegende Aufsatz mit der körperlichen Dimension von Emotionen am Beispiel des Wiener Fleischerhandwerks im Kontext arbeitsorganisatorischer Veränderungen. Weil das weitgehende Fehlen von Quellen mit selbstthematizierenden und -reflektierenden Bezügen es erschwerte, zwischen körperbezogenen Emotionen und deren Narrationen zu unterscheiden, bedarf die historische Suche nach Emotionen und Gefühlen einer Präzisierung. Ich frage zunächst nach den Artikulationen von Emotionen und Gefühlen und untersuche dabei die Rhetorik körperlicher Emotionen anhand von unterschiedlichen Quellen. Am Beispiel von Leserbriefen, die Fleischer verfassten, um das Arbeiten im Schlachthaus zu schildern, wird zum einen gezeigt, wie sie eine Erzählung körperlicher Emotionen dazu nutzten, Arbeitsverhältnisse zu kritisieren. Im Hinblick auf die Beschreibung eines Festumzuges der Wiener Fleischhauergenossenschaft anlässlich der Silbernen Hochzeit des österreichischen Kaiserpaares im April 1879 frage ich zum anderen nach der Bedeutung körperlich-emotionaler Narrationen für Prozesse sozialer Gruppenbildung innerhalb des genossenschaftlich organisierten Handwerks.

3 Ders.: Der Spinoza-Effekt. Berlin 2009, S. 104.

4 Ebd.

5 Ders. (wie Anm. 2), S. 237–238.

6 Vgl. Jack M. Barbalet: Ritual Emotion and Body Work. A Note on the Uses of Durkheim. In: William M. Wentworth, John Ryan: Social Perspectives on Emotion, Bd. 2. Greenwich 1994, S. 111–123.

7 Vgl. Randall Collins: Conflict Sociology: Towards an Explanatory Science. New York 1975; Ders.: On the Microfoundations of Macrosociology. In: American Journal of Sociology 86, 1981, 5, S. 984–1014; Ders.: The Role of Emotion in Social Structure. In: Klaus R. Scherer, Paul Ekman (Hg.): Approaches to Emotion. Hillsdale 1984, S. 385–396.

8 Vgl. Jack Katz: How Emotions Work? Chicago 1999.

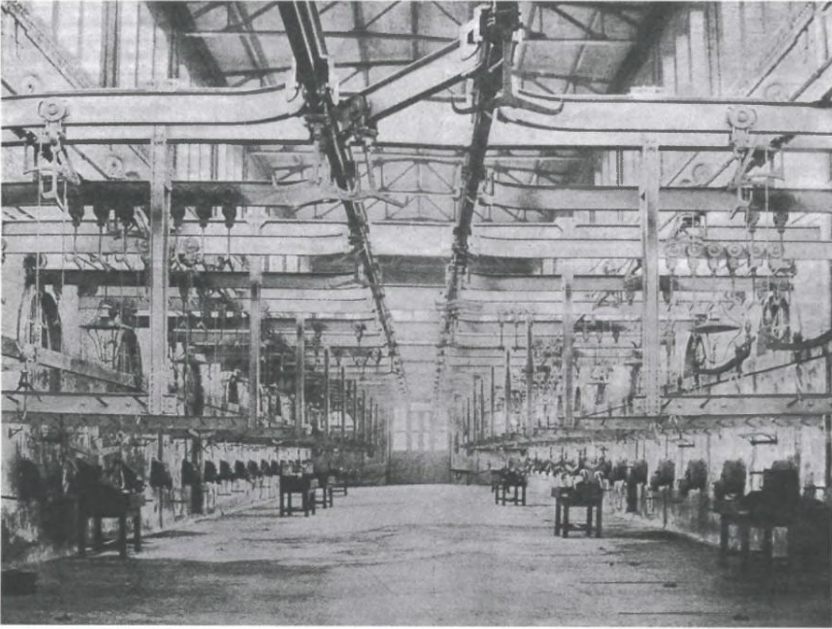


Abb. 1: Rinderschlachthalle, Central-Schlacht- und Viehmarkt St. Marx, ca. 1900.
Quelle: Zeitschrift des Oesterreichischen Ingenieur- und Architekten-Vereines 52, 13.7.1900, S. 437–445, hier S. 441.

Historischer Kontext

Den historischen Kontext bildeten gravierende Veränderungen auf dem Gebiet der Wiener Fleischversorgung. Durch deren Konzentration in kommunalen Schlachthäusern verschwand das Tierschlachten in Wien um die Jahrhundertwende aus dem öffentlichen Raum. 1850 verpflichtete die Stadt jeden Fleischer, der Rinder schlachtete, diese Arbeit fortan nur noch in einem der beiden gemeindeeigenen Schlachthäuser im dritten und sechsten Gemeindebezirk zu verrichten.⁹ Die Verlagerung des Schlachtens „hinter die Kulisse des gesellschaftlichen Lebens“¹⁰ und die Einführung der Gewerbefreiheit 1859 verstärkten zudem eine zunehmende Trennung von Tierschlachtung und Fleischverarbeitung und begünstigten berufliche Spezialisierungen und Profes-

- 9 Dieser Schlachthauszwang betraf zunächst nur das sogenannte Großhornvieh. Kälber und Schweine konnten Fleischer auch noch 1850 in privaten Schlächtereien, die sich in Hinterhöfen und Kellern befanden, schlachten. Vgl. Franz Wenzel: Die Einrichtungen der Viehmärkte und Schlachthäuser in den Hauptstädten Europas. Wien 1874, S. 208.
- 10 Norbert Elias: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, Bd. 2: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation. Frankfurt a.M. 221999 (1939), S. 324.

sionalisierungen. Hinzu kam, dass in den seit den späten 1870er-Jahren neu errichteten großen Schlachthallen (Abb. 1)¹¹ Aufseher die Arbeit der selbständigen Fleischer immer lückenloser überwachten und das Arbeiten, das Tiereschlachten und Fleischverarbeiten, zunehmend technisiert und rationalisiert stattfand. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bildete sich eine Arbeitsorganisation heraus, die letztendlich prototypisch und paradigmatisch für eine fordistische Produktionsweise werden sollte.¹²

Der Körper als rhetorische Figur

Wiener Fleischer kritisierten diese Veränderungen als illegitime Eingriffe in tradierte Kompetenzen und Gewohnheitsrechte. Sie erlebten die zweite Jahrhunderthälfte als eine Zeit des Umbruchs und der Aufruhr. Auf einer semantischen und metaphorischen Ebene griffen sie auf den Körper als eine argumentative Ressource zurück, indem sie zum Beispiel das Handwerk als kränkelnden „Wirtschaftskörper“¹³ (Georg Hütter, Vorsteher der Wiener Fleischhauergenossenschaft) imaginierten. Lebens- und Körperbezüge stellten im Wiener Fleischerhandwerk des 19. Jahrhunderts zentrale Topoi einer rhetorischen Praxis dar, Kritik am Gewerbe und an den Arbeitsverhältnissen zu artikulieren.

Begriffe wie *Körper*, *Lebensfähigkeit* und *Kraft* waren Termini der Zeit, die sich besonders stark in Fleischerkontexten zeigten. Der Beruf des Fleischers schuf ein spezifisches Körperbild, weil das Handwerk einen ausgewogenen und zielgerichteten Einsatz von Kraft und Geschick erforderte. Handwerkliches Arbeiten stellte Anforderungen an einen routinierten und disziplinierten Umgang mit dem eigenen arbeitenden Körper. Arbeitsorganisatorische Veränderungen wurden unter Bezugnahme körperlicher Metaphern thematisiert, weil Fleischer dadurch einen Angriff auf das Handwerk verdeutlichten, der zugleich ihr Körperbild – das Stärke, Geschick, Selbstdisziplin im Umgang mit diesem kennzeichnete – und folglich ihre ganze Existenz infrage stellte.

- 11 Im Unterschied zum sogenannten französischen Kammersystem, bei dem ein Fleischer das Rind in einer Kammer tötete, schlachteten beim deutschen Hallensystem mehrere Fleischer mehrere Tiere in einem großen Schlachtraum gleichzeitig. Vgl. Helmut Lackner: Ein „blutiges Geschäft“ – Zur Geschichte kommunaler Vieh- und Schlachthöfe. Ein Beitrag zur historischen Städtetechnik am Beispiel Österreich. In: Historisches Jahrbuch der Stadt Linz 2003/2004. Linz 2004, S. 805–828, hier S. 814.
- 12 Die Konzentration und Arbeitsteilung in Chicagoer Schlachthäusern waren Vorbild für Henry Fords Fließbandproduktion. Die „disassembly line“ verwandelte sich lediglich in eine „assembly line“. Vgl. William Cronon: *Nature's metropolis: Chicago and the Great West*. New York, London 1992; Gerhard Pretting: Die Erfindung des Schlachtplans. In: brand eins 3, 2006, S. 114–122 (https://www.brandeins.de/uploads/tx_b4/114_schlachthoefe.pdf [Zugriff: 15.12.2015]).
- 13 Vgl. Verhandlungen des Ersten österreichischen Fleischhauer- und Fleischselcher-Tages, abgehalten am 23., 24. und 25. Mai 1895 in Wien. Wien 1895, S. 13.

Arbeitsorganisatorische und gewerbepolitische Veränderungen nahmen Fleischer als dramatische Verschlechterungen wahr, sodass Nostalgie als Ausdruck der wachsenden Not die Erzählungen prägte. Das zeigt sich besonders eindrücklich an Nachrufen auf Kollegen, die sich das Leben nahmen: „Die Selbstmorde von Angehörigen unseres Gewerbes vermehren sich in erschreckender Weise, und erst vor einigen Wochen las man, daß Kollege Orglmeister sich erhängte, daß zwei andere Kollegen in die Donau sprangen, und die Überlebenden beneiden sie um ihren Mut, dem Elende mit einem Schläge ein Ende zu machen“¹⁴, schrieb die *Wiener Fleischhauer- und Fleischselcher-Zeitung* im Januar 1904. Und kaum einen Monat später wusste dieselbe Zeitung zu berichten, dass „Trauernachrichten, die von Selbstmorden, von vernichteten Existenzen, von geistigen Erkrankungen von Kollegen melden, [...] uns nachgerade nichts neues mehr [sind] und wenn eine derartige Kunde uns zugeht, so entlockt sie uns heute kaum mehr ein bedauerndes ‚Schon wieder Einer!‘“¹⁵

Veränderungen wurden als Bedrohungen wahrgenommen und artikulierten sich in Gefühlen. Hierbei ist quellenkritisch anzumerken, dass die *Wiener Fleischhauer- und Fleischselcher-Zeitung* das offizielle Presseorgan der Genossenschaften der Fleischhauer und Fleischselcher Niederösterreichs darstellte. Zum einen diente sie der Kommunikation nach innen. Zum anderen war sie Sprachrohr und meinungsbildendes Medium wohlhabenderer Fleischer, die in der Genossenschaftsvorstellung vertreten waren. Dieser Handwerkeradel – zum Teil folgte der Sohn dem Vater in dessen Position nach – beschwörte immer wieder den vermeintlichen Niedergang des Gewerbes herauf und beklagte, das Arbeiten sei früher solidarischer, handwerklicher und gesünder gewesen.

Inszenierung im öffentlichen Raum

In praxi gelang es dem Fleischerhandwerk jedoch in einer Zeit eines allgemeinen gesellschaftlichen Pessimismus gegenüber wirtschaftsliberalen Programmen, der sich unter anderem in Gestalt der Handwerks- und Gewerbetagsbewegung zeigte und 1883 zur Einschränkung der Gewerbefreiheit führte, sich die verändernden arbeitsorganisatorischen und gewerbepolitischen Bedingungen anzueignen und ein starkes Bewusstsein als soziale Gruppe innerhalb des großstädtischen Kosmos auszubilden. Die Genossenschaft kommunizierte ihr Selbstvertrauen und Selbstbewusstsein zum Beispiel über die Herausgabe einer eigenen Festschrift, die das handwerkliche Fleischergewerbe als bürgerlich, kaisertreu und patriotisch inszenierte.¹⁶ Vor allem aber durch sein Auftreten im öffentlichen Raum inszenierte sich das Handwerk als eine im städtischen

¹⁴ Kontraste. In: *Wiener Fleischhauer- und Fleischselcher-Zeitung*, 12. Jg., 22.1.1904, S. 1–2.

¹⁵ Das letzte Kapitel. In: *Wiener Fleischhauer- und Fleischselcher-Zeitung*, 12. Jg., 16.2.1904, S. 3.

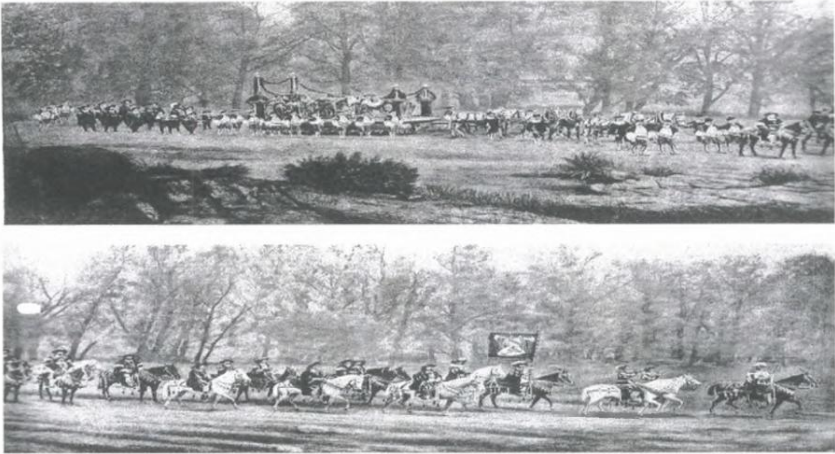


Abb. 2/3: Festzugsgruppe der Wiener Fleischhauergenossenschaft am 27. April 1879 anlässlich des 25. Hochzeitstages des Kaiserpaares. Quelle: Dadletz, Schedl (wie Anm. 16), o.S. (Einlage zwischen S. 96 und 97).

Sozialgefüge historisch fest verankerte Gruppe mit einer jahrhundertelangen Tradition. Anlässlich des 25. Hochzeitstages Kaiser Franz Josephs I. und Elisabeths beteiligte sich die Wiener Fleischhauergenossenschaft an dem von Hans Makart organisierten Festzug am 27. April 1879 (Abb. 2). Die Genossenschaftsmitglieder gestalteten einen eigenen Festwagen, trugen historische Kostüme und führten Dokumente aus dem 16. und 17. Jahrhundert mit sich:

Voran reitet ein Herold [...] im roten Damastkostüm mit Heroldstab, diesem folgen zwei kostümierte Trompeter zu Pferde, dann ein Bannerträger [...] zu Pferde mit dem von Professor Makart entworfenen Banner aus gelbem Damast, welches im Felde zwei Ochsenköpfe und zwei Hacken zeigt. Das Banner wird von zwei Meistern zu Pferde [...] begleitet. [...] Die Pferde waren reich gezäumt, mit Schabracken aus Samt mit Goldborten gedeckt. Dann kam der nach Zeichnung des Professors Hans Makart ausgeführte Festwagen, von sechs Tigerschecken, deren Geschirre von rotem Samt und reich vergoldet waren, gezogen, auf welchem zwei Mastochsen deutscher Rasse, von vier Gehilfen bewacht, postiert waren. Den Wagen flankierten vierzehn Fleischhauergehilfen, die Pferde wurden von sechs Wagenführern geführt. Hinter dem Wagen gingen vier Meistersöhne, welche das Genossenschaftssiegel und Dokumente aus dem 16. und 17. Jahrhundert trugen, und den Schluß bildeten acht Meister im Kostüm.¹⁷

¹⁶ Vgl. Festschrift der Wiener Fleischhauergenossenschaft zur Dreihundertjahrfeier der kaiserlichen Wiederbestätigung der alten Wiener Fleischhauer-Privilegien. Wien 1912.

¹⁷ Leopold Dadletz, Heinrich Schedl: Das Fleischhauergewerbe und die Genossenschaft nach

Rückblickend beschrieben die Teilnehmenden dieses ritualisierte Auftreten der Genossenschaft im öffentlichen Raum als ein höchst emotionales Erlebnis. Die inszenierte Geschlossenheit und eine kollektive körperliche Koordination und Synchronisation, die Ordnung und die geordnete Bewegung der eigenen und anderen Körper, erlebten die Teilnehmenden als ein Ereignis, das das Gefühl der Solidarität und Zusammengehörigkeit stärkte. Über die körperliche Nähe verspürten Fleischer das Gefühl einer emotionalen Verbundenheit und inszenierten Gemeinschaftlichkeit.¹⁹

Der leidende Körper

Neben der Artikulation verkörperlichter Emotionen und Gefühle als Strategien rhetorischer Praktiken stellte für Fleischer der eigene Körper die zentrale Referenzebene dar, das konkrete Arbeiten im Schlachthaus – das Schlachten, Enthäuten und Zerteilen der Tiere – und dabei das selbst erfahrene Leiden an der Arbeit zu reflektieren und zu kommunizieren. Fleischer erlebten das Arbeiten in den großen, zugigen Schlachthallen als ungesund (Abb. 1). Ein Wiener Handwerker beklagte, dass die plötzlichen Wechsel von Wärme und Kälte, vor allem im Winter, wenn am meisten geschlachtet wurde, „den Körper gar sehr angreifen und zu verschiedenen Krankheiten Veranlassung geben.“¹⁹ Gesundheitsschädlich sei insbesondere die Verunreinigung mit tierischen Stoffen. So wusste er zu berichten,

daß die Kleider unserer Gewerbsgenossen nicht selten so mit dem Fett der geschlachteten Thiere gestättigt und fast wasserdicht gemacht sind, daß die Ausdünstung des Schweißes nicht nur gemindert, sondern sogar die Hautoberfläche, dieser mit dem wichtigsten Geschäft, der Transpiration, beauftragte Körpertheil, in seinen zartesten Gefäßen gleichsam zugekleistert wird.²⁰

Es sei allgemein bekannt, fährt der Autor fort, dass „die Verrichtung des Schlachtens, die Arbeiten im warmen Körper des Viehes und das Einsaugen frischen Blutes durch die Hautporen“²¹ krank machten und dem Wohlbefin-

Einführung der Gewerbeordnung. In: Festschrift der Wiener Fleischhauergenossenschaft (wie Anm. 16), S. 87–124, hier S. 96–97.

18 Wiener Stadt- und Landesarchiv (WStLA), 1.1.12, Marktamt, B 54/4, Vorfällenheiten-Protokoll [Brief des Fleischhauers Josef Thiel, nicht adressiert, Mai 1905, eingelegt zwischen den Seiten 125 und 126].

19 Gesundheitsverhältnisse der Fleischhauer. In: Allgemeine Fleischerzeitung, 2. Jg., 1.4.1875, S. 33.

20 Ebd.

21 Ebd.

den schadeten. Fleischer führten die Gefahren für ihre Gesundheit auf die räumliche Bündelung der Tierschlachtungen und die bauliche Gestaltung der Schlachthallen zurück. Sie beklagten sich bei der Schlachthausdirektion über die gesundheitsgefährdenden Zustände ihrer Arbeit, listeten die Krankheiten auf, die sie auf die Arbeitsverhältnisse zurückführten, benannten und lokalisierten körperliche Schmerzen und sprachen von einer „tieftraurigen Niedergeschlagenheit“²², wenn sie Kollegen sahen, denen „die Müh und Schmerzen ins Gesicht geschrieben“²³ standen. Fleischer nahmen folglich körperliche Veränderungen ihrer mit ihnen arbeitenden Kollegen wahr. Aufgrund der visuellen Wahrnehmung einer körperlichen Zustandsveränderung fühlte ein Fleischer die Müdigkeit seiner erschöpften Kollegen. Die Emotion, das wortwörtlich betrachtet Sich-heraus-Bewegende, übertrug sich, indem ein Fleischer die körperliche Veränderung eines anderen wahrnahm, und löste ein Gefühl aus.

Häufig kam es aber auch vor, dass körperliche Zustandsveränderungen außer dem betroffenen Fleischer niemand anderes, weder Kollegen noch das Aufsichtspersonal oder Marktdiener, zu bemerken vermochte. Fleischer fühlten sich mitunter anders, als dies an ihrem Körper ablesbar war, oder, um mit Damasio zu sprechen: Veränderungen eines Körperzustands waren in diesem Fall nur für den Menschen, in dem sie stattfanden, wahrnehmbar.²⁴

Dass die Thematisierung des eigenen Körpers nicht ausschließlich eine narrative Strategie fleischhandwerklicher Rhetorik darstellte, sondern auch auf das konkrete Erleben der Arbeit verweist, zeigen unter anderem medizinhistorische Quellen. Sie bestätigen, dass Fleischer, die im Schlachthaus arbeiteten, vor allem an Gelenk- und Hüfterkrankungen wie Rheuma, Stoffwechselerkrankungen wie Gicht sowie Erkrankungen der Atemwege litten – wie diese selbst immer wieder beklagten.²⁵ Fleischer machten für diese Berufskrankheiten die schlechten Umweltverhältnisse in den Schlachträumen, die das Gleichgewicht der „Säfte“²⁶ störten, verantwortlich. Einem humoralpathologischen Krankheitsverständnis folgend entstünden ihre Berufskrankheiten aus einem Ungleichgewicht der vier Säfte (Blut, Schleim, schwarze und gelbe Galle) oder, um eine heute gebräuchlichere Formulierung zu wählen: Sie seien Folge einer gestörten Homöostase des Körpers.

Die Artikulation von Emotionen aufgrund der Wahrnehmung von körperlichen Veränderungen war zwar durchaus eine gängige rhetorische Figur. Der Umstand aber, dass Fleischer diejenigen Körperregionen benannten und loka-

22 WStLA, Marktamt, Altregistratur der Marktamtsdirektion, A 2/1, 18, G (4. Teil), Großschlächtereier [Brief des Fleischhauers Karl Braun, nicht adressiert, undatiert].

23 Ebd.

24 Vgl. Damasio (wie Anm. 2), S. 193.

25 Gesundheitsverhältnisse der Fleischhauer (wie Anm. 19).

26 WStLA, Marktamt, Altregistratur der Marktamtsdirektion, A 2/1, 18, G (4. Teil), Großschlächtereier, [Brief des Fleischhauers Karl Braun, nicht adressiert, undatiert].

lisierten, die jene Berufskrankheiten betrafen, verweist darauf, dass es sich bei der Thematisierung verkörperter Emotionen nicht ausschließlich um rhetorische Strategien handelte, sondern durchaus um ein konkretes Erfahren der Arbeit am eigenen Körper. Fleischer erlebten ihren Körper, und dessen Empfinden lenkte die Aufmerksamkeit auf mögliche negative (hier: gesundheitliche) Folgen und zog bestimmte Handlungsweisen nach sich. Fleischer kommunizierten ihren Schmerz oder sie vermieden es, in Schlachthäusern zu arbeiten, indem sie sich auf die Fleischverarbeitung spezialisierten. Das Spüren der Umwelt – das Hören, Sehen, Tasten, Riechen, Schmecken – ging dabei immer mit erworbenen, einverlebten Beurteilungen und Bewertungen dieser einher. Indem Fleischer das Arbeiten körperlich erlebten und interpretierten, konstruierte und bewertete der Körper zugleich die eigenen Arbeitserfahrungen.

Fazit – Emotionen als Körperlichkeit

Im Rahmen der Erzählung markierten Körperzustände die eigene Arbeitserfahrung, indem jene diese bewerteten (durch einen spürbaren Schmerz, einen wahrnehmbaren Geruch oder den Anblick von anderen Arbeitenden, was mitunter zu Verdruss und Frust führte). Fleischer nahmen eine bestimmte Landschaft ihres Körpers und deren Veränderung wahr. Indem sie ihren Körper selbst beobachteten und körperliche Veränderungen registrierten, verlegten Fleischer Probleme der Arbeitsorganisation sowie des technischen Wandels in einen Teil ihrer Person. In der Thematisierung des eigenen Körpers offenbarte sich daher die Kritik an neuen Arbeitsverhältnissen. Arbeit gestaltete sich höchst emotional, weil die „selbst-bezogenen Emotionen“²⁷, das heißt die Emotionen, die den Körper als Referenz hatten, für die Interpretation des Erlebten, für die Arbeitserfahrung und die Kommunikation dieser zentral waren. Die emotionale Ansteckung sowie die Angst vor Verunreinigung waren das Resultat der physischen Nähe, der körperlichen Ko-Präsenz von Arbeitenden und Tieren. Der menschliche Körper war Ort eines Konfliktes zwischen der als mangelhaft erfahrenen Gegenwart und dem Ideal einer besseren Vergangenheit. Das körperlich erfahrene und kommunizierte Leiden an der Arbeit und das Erinnern und Vergegenwärtigen einer Vergangenheit waren gleichzeitig verlaufende Prozesse, bei denen der Körper ein fundamentales Bezugssystem darstellte. Über den „Körper als [einer] Bühne der Gefühle“²⁸ brachten Fleischer ihre Identität zum Ausdruck.

²⁷ Vgl. Norman Kent Denzin: *On Understanding Emotion*. San Francisco 1984, S. 50 ff.

²⁸ Damasio (wie Anm. 2), S. 213.

Wir können nicht nicht fühlen. Fühlstile in den Kulturwissenschaften

Emotionen sind – auch in den Kulturwissenschaften – ein beliebter Forschungsgegenstand geworden. In vielen Bereichen werden sie inzwischen erforscht. Ein Feld, das bislang wenig Berücksichtigung gefunden hat, sind die Wissenschaften selbst. Untersuchen Forscher/innen wohl das Gefühlsleben anderer Personen, so stellen sie sich selten der Frage, wie sie es mit den Gefühlen haben. Diese Gretchenfrage bildet den Ausgangspunkt des vorliegenden Beitrags. Es handelt sich dabei um eine Feldforschung, in der die Forscherin Teil des zu untersuchenden Feldes ist und die gängigen Werkzeuge verwendet, um ihre Position zu reflektieren. Eine Auslegeordnung des Instrumentariums steht daher am Beginn des Beitrags. Auf dieser Grundlage werden anhand eines beispielhaften Textes und ergänzender Literatur Fühlstile in den Kulturwissenschaften ermittelt.

1 Analytischer Ansatz

Mein analytischer Ansatz bezieht sich auf Michel Foucaults Verfahren des *Zum-Ereignis-Machens*: Dieses besteht zunächst aus einem Durchbrechen der Selbstverständlichkeiten: „Dort wo man versucht wäre, sich auf eine historische Konstante zu beziehen oder auf ein unmittelbar anthropologisches Merkmal, oder auch auf eine Evidenz, die sich allen auf die gleiche Weise aufdrängt, geht es darum zu zeigen, dass es gar nicht so ‚notwendig war, dass ...‘“¹ Dann gilt es, „die Zusammenhänge [...] wiederzufinden, die zu einem bestimmten Zeitpunkt dasjenige formierten, das anschließend als Evidenz, Universalität oder Notwendigkeit fungieren sollte.“² Vereinfachend und verallgemeinernd gehe ich davon aus, dass unser Leben aus unzähligen Ereignissen besteht, die wir fortwährend auf vielfältige Weise miteinander verknüpfen. Um nicht in ständiger Kontingenz zu leben, nehmen wir diese Beziehungen nicht als hergestellt, sondern als gegeben an. Diese Selbstverständlichkeiten gilt es in einer Analyse zu durchbrechen, um mehr über das Schaffen von Verbindungen zu

1 Michel Foucault: Diskussion vom 20. Mai 1978. In: Daniel Defert, François Ewald, Jacques Lagrange (Hg.): Michel Foucault. Schriften in vier Bänden (Bd. 4 1980–1988). Frankfurt a.M. 2005, S. 25–43, hier S. 29.

2 Ebd., S. 30.

erfahren. Auf diese Weise lässt sich zeigen, wie sich die Dinge ergeben haben und dass auch andere Verknüpfungen möglich gewesen wären.

2 Feld

Das Feld für diesen Text bilden Aussagen über den Umgang mit Gefühlen beim gegenwärtigen kulturwissenschaftlichen Arbeiten im deutschsprachigen Raum. Das Material sind also Äußerungen über wahrgenommene, beobachtete oder/und zugeschriebene Gefühle bei der Tätigkeit im heterogenen, nicht mit einem Fach identischen Bereich der Kulturwissenschaften. Begriffe wie *Affekt*, *Emotion* und *Gefühl* benutze ich, wie sie zurzeit verhandelt werden.³ *Affekt* wird meist als übergeordneter Begriff gebraucht: „Affekt steht [...] für Gefühl, Emotion, für Zeitigungs- und Affizierungsprozesse, für Bewegungen des Körpers, für die fehlende Zeit – also für eine große Bandbreite von Fakten, Ideen und diskursiven Kontexten.“⁴ Diese Begriffsverwendung erfolgt oft in Anlehnung an die angelsächsische Forschung. *Emotion* und *Gefühl* werden zum Teil gleichbedeutend benutzt, zum Teil analytisch getrennt. Betrachtet man sie ebenfalls als Oberbegriffe, so werden sie beispielsweise als Phänomene beschrieben, „die sich weder auf körperliche Vorgänge noch auf innere Zustände von Individuen reduzieren lassen, sondern mit vielfältigen kognitiven Vorgängen der Wahrnehmung, Bewertung und des Ausdrucks verbunden sind.“⁵ Bei einer Trennung der Begriffsbedeutungen wird in gegenseitigem Bezug *Emotion* meistens als Gefühlsausdruck und *Gefühl* als Reflexion einer Emotion definiert. Solche Unterscheidungen mögen in gewissen Kontexten von Interesse sein, sie sind allerdings nicht unproblematisch: Zuweilen fehlen eine Kontextualisierung und eine Historisierung der vorgenommenen Definitionen, und überall lauert die Gefahr, in Polaritäten wie Körper – Geist, innen – außen, Individuum – Gesellschaft, angeboren – erlernt, Natur – Kultur, subjektiv – objektiv usw. abzuleiten. Diese Gefahr besteht beim prozesshafteren Begriff des Fühlens weniger, da er sich – wie jener des Denkens – auf eine historisch und sozial veränderliche Praxis bezieht.

- 3 Für eine Historie des Begriffsgebrauchs vgl. z.B. Ute Frevert: Gefühle definieren. Begriffe und Debatten aus drei Jahrhunderten. In: Dies. u.a.: Gefühlswissen. Eine lexikalische Spurensuche in der Moderne. Frankfurt a.M. 2011, S. 9–39.
- 4 Kunsthochschule für Medien Köln: Timing of Affect. Internationales Symposium. <http://www.khm.de/nocache/presse/pressemitteilung/article/2654-timing-of-affect-internationales-symposium/nCall/7269/> (Zugriff: 28.5.2013).
- 5 Daniela Saxer: CFP traverse: Die Pragmatik der Emotionen im 19. und 20. Jahrhundert. <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/termine/id=5123> (Zugriff 18.5.2013).

3 Theorien

3.1 Gefühlsnormen

Studien zum Fühlen als Praxis weisen oft Bezüge auf die Arbeiten der amerikanischen Soziologin Arlie Russell Hochschild auf.⁶ Forschende im Anschluss an Hochschild gehen davon aus, dass sich in Feldern jeweils spezifische Gefühlsnormen bilden: „Social expectations and requirements are [...] brought to the subjects to a substantial degree via feeling rules assembled into emotional regimes; subjects experience these emotional regimes as an ensemble of informal rules, formal instructions and rules, practices as well as institutionalized behavior.“⁷ Hochschild bezeichnet die Auseinandersetzung der Subjekte mit den Normen als Gefühlsarbeit und kritisiert deren Kommerzialisierung. Die Autorin stellt damit verschiedene Elemente zur Verfügung, die sie spezifisch miteinander verbindet. Weiterentwicklungen dieser Gedanken zeigen, dass sich mit den Elementen nach wie vor arbeiten lässt, dass jedoch die Verknüpfungen zu historisieren und kontextualisieren sind.⁸ Die Notwendigkeit einer Aktualisierung zeigt sich unter anderem bei der Konzeption, dass Gefühlsnormen an ein Subjekt herangetragen werden: Hier gilt es die Vorstellungen von Subjekt und Gesellschaft sowie die Beziehungen zwischen diesen Gebilden – sofern sie beibehalten werden – zu hinterfragen. Versucht man auch, die oben beschriebenen Dichotomien aufzulösen, so können Hochschilds Ausführungen eine Grundlage für theoretische Fortführungen zur Gefühlsarbeit im Sinn von Gefühlspraktiken sein.

3.2 Denk-/Fühlkollektive und -stile

Da ich mit einer Theorie arbeiten möchte, die ähnliche wie die bereits erwähnten Elemente berücksichtigt, diese jedoch anders miteinander verbindet, wähle ich einen Ansatz des polnischen Mediziners und Wissenschaftsforschers Ludwik Fleck. In seinen Ausführungen zur „Entstehung und Entwicklung einer

6 Die meisten Bezugnahmen erfolgen auf: Arlie Russell Hochschild: *Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure*. In: *The American Journal of Sociology* 85, 1979, H. 3, S. 551–575, und auf: Dies.: *The Managed Heart. Commercialization of Human Feeling*. Berkeley 1983.

7 Gertraud Koch: *Feeling Rules – Unfound Treasures for the Study of Work Cultures*. In: Dies., Stefanie Everke Buchanan (Hg.): *Pathways to Empathy. New Studies on Commodification, Emotional Labor, and Time Binds*. Frankfurt a.M. 2013, S. 123–139, hier S. 126.

8 Vgl. Daniela Saxer: *Geschichte im Gefühl. Gefühlsarbeit und wissenschaftlicher Geltungsanspruch in der historischen Forschung des späten 19. Jahrhunderts*. In: Uffa Jensen, Daniel Morat (Hg.): *Rationalisierungen des Gefühls. Zum Verhältnis von Wissenschaft und Emotionen 1880–1930*. München 2008, S. 79–98, hier S. 80.

wissenschaftlichen Tatsache“⁹ hält er entgegen subjektorientierten Theorien fest, dass wissenschaftliche Tatsachen in Denkkollektiven gebildet werden. Diese bestehen aus mindestens zwei Menschen, „die im Gedankenaustausch oder in gedanklicher Wechselwirkung stehen“¹⁰, und sind sich kontinuierlich verändernde, zuweilen nur latent vorhandene Gefüge. Ein Subjekt wird von verschiedenen Gruppen gebildet, die zu dauerhaften Kollektiven werden, wenn „die Kräfte, die eine Gruppe von Menschen zusammengebracht haben, länger wirken [...]. Es festigt sich dann mit dem Lauf der Zeit eine beständige Stimmung, die sich aus zwei eng voneinander abhängenden Seiten zusammensetzt: aus der Bereitschaft zum gerichteten Wahrnehmen und der Bereitschaft zum entsprechend bestimmten Vorgehen. Auf diese Weise entsteht ein spezifischer Denkstil.“¹¹ Zentrales Element für Flecks Ansatz ist mit der Stimmung eine kollektive Gefühlslage, die vereinende Kraft hat. Denkkollektive sind sowohl Schöpfer als auch Träger eines Denkstils, dieser ist wiederum Produkt und Produzent zugleich: Er resultiert aus der Interaktion von Menschen und er prägt die weiteren Wechselwirkungen. „Ihn charakterisieren gemeinsame Merkmale der Probleme, die ein Denkkollektiv interessieren; der Urteile, die es als evident betrachtet; der Methoden, die es als Erkenntnismittel anwendet.“¹² Fleck betrachtet den Denkstil als Ausrichtung von Wahrnehmung und Handlung nach der kollektiven Stimmung. Dabei kritisiert er die Unterscheidung von Kognition und Emotion: „Der Begriff eines überhaupt gefühlswfreien Denkens hat keinen Sinn. Es gibt keine Gefühlsfreiheit an sich oder reine Verstandesmäßigkeit an sich.“¹³ An diesem Punkt setzt mein Versuch an, Flecks Theorie zu radikalisieren, indem ich seine Ausführungen zum Denken auf das Fühlen übertrage. Das heißt, ich gehe davon aus, dass auch Gefühle sozial bedingt sind: Menschen, die miteinander in einem Austausch stehen, bilden ein Fühlkollektiv¹⁴. Die Stimmung, also die Wahrnehmungs- und Handlungsbereitschaft dieser Gruppierung, führt zu einem Fühlstil. Dieser Fühlstil weist durchaus Ähnlichkeiten mit Hochschilds Gefühlsnormen auf, ist jedoch offener konzipiert und lässt damit eine breitere Anwendung zu.

9 Ludwik Fleck: Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv. Frankfurt a.M. 1980.

10 Ebd., S. 54.

11 Ludwik Fleck: Das Problem einer Theorie des Erkennens. In: Ders.: Erfahrung und Tatsache. Gesammelte Aufsätze. Frankfurt a.M. 1983, S. 84–127, hier S. 109.

12 Fleck (wie Anm. 9), 130.

13 Ebd., S. 67.

14 Vgl. zu den Fühlkollektiven den ähnlichen Begriff *emotional communities* der amerikanischen Historikerin Barbara H. Rosenwein: *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Ithaca, New York 2007.

4 Fragestellung

Hier dient die Weiterführung von Flecks Ansatz dazu, Fühlstile in den Kulturwissenschaften zu untersuchen. Die Prämisse meiner Forschung bildet die im Beitragstitel benannte Hypothese, dass wir nicht nicht fühlen können. Diese Formulierung erfolgt in Anlehnung an die Aussage des Kommunikationswissenschaftlers Paul Watzlawick, dass man nicht nicht kommunizieren könne.¹⁵ Damit knüpfe ich an die grundlegende Bedeutung von Kommunikation in Flecks Theorie an und gehe davon aus, dass wir zwar stets fühlen, dass jedoch Fühlstile darüber entscheiden, wozu wir zu fühlen bereit sind. Übertragen auf das Feld der Wissenschaften heißt das, dass Gefühle selbstverständlicher Bestandteil wissenschaftlichen Arbeitens sind. Wir erleben bei unserem Tun Momente der Freude, des Ärgers, der Angst. Manche Aspekte unserer Arbeit erfüllen uns mit Glück, andere widerstreben uns oder machen uns traurig. Unser Fühlen und Denken arbeiten zusammen, zum Beispiel wenn es um unsere Forschungsinteressen oder um intuitive Entscheidungen geht. Das Fühlen ist allgegenwärtig, findet aber weitaus weniger Beachtung als das Denken, für das wir verschiedene methodische Werkzeuge entwickelt haben. Gefühle scheinen eher hinderlich, zuweilen gar unerwünscht zu sein. Das hängt mit unterschiedlichen Vorstellungen zusammen, was Wissenschaft sein und wie sie funktionieren soll. Wenn ich nun den Umgang mit Gefühlen in den Kulturwissenschaften untersuche, interessiere ich mich dafür, welche Fühlstile sich in diesem Feld ausgebildet haben: Welche Gefühle finden Beachtung, was wird damit gemacht, wie wird das Tun begründet? Welche Vorstellungen von Wissenschaft sind damit verbunden?

5 Methodik

Bei der Suche nach Antworten auf diese Fragen helfen mir mein analytischer Ansatz, Flecks Theorie sowie das methodische Instrumentarium der Feldforschung. An das Feld angepasst kombiniere ich die Analyse von Dokumenten mit teilnehmender Beobachtung und Selbstreflexion. Bei der Dokumentenanalyse wähle ich eine erweiterte Form der Analyse und Kritik historischer Quellen. Die teilnehmende Beobachtung benötige ich zur Datenerhebung in einem Feld, dem ich selbst angehöre. Es geht hier darum, Beobachtungen erster und zweiter Ordnung miteinander zu verbinden. Diese Verknüpfung wird in der

¹⁵ Vgl. Paul Watzlawick: Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien. Bern ¹²2011.

Selbstreflexion¹⁶ fortgesetzt, die in der Analyse dazu dient, meine kulturwissenschaftliche Sozialisation und Tätigkeit und damit die vermittelten und praktizierten Fühlstile zu berücksichtigen. Die Reflexion ermöglicht es, in der Mitte einen Beobachtungsstandpunkt jenseits von einem als subjektiv betrachteten Innen und einem als objektiv gesehenen Außen einzunehmen.

6 Quellenanalyse

Mit den vorgestellten Werkzeugen beginnt nun die empirische Arbeit. Als Grundlage dafür dient ein Text mit beispielhaften Ausführungen zum kulturwissenschaftlichen Umgang mit Gefühlen. Bei dieser Quelle handelt es sich um den Beitrag *Von Akten, Akteuren und Archiven. Eine kleine Polemik* von Sabine Kienitz für das *Forum Historische Anthropologie* von *H-Soz-u-Kult*.¹⁷ Kienitz ist Professorin am Institut für Volkskunde/Kulturanthropologie der Universität Hamburg und hat einen historischen Arbeitsschwerpunkt. *H-Soz-u-Kult* beschreibt sich als „Fachforum und moderierte Informations- und Kommunikationsplattform für Historikerinnen und Historiker“.¹⁸ Im Herbst 2011 luden Redaktionsmitglieder zu wissenschaftlichen Essays „zum state of the art der Historischen Anthropologie als transdisziplinärem Arbeitsfeld“ ein.¹⁹ Dieser Einladung sind sieben Wissenschaftler/innen gefolgt. Der Beitrag von Sabine Kienitz wurde am 10. September 2012 per Mail versandt und am folgenden Tag im Internet veröffentlicht. Der Text basiert auf dem Vortrag *Geschichte(n) machen. Nähe und Distanz als methodisches Problem* am Festkolloquium zu Ehren von Silke Göttisch im Juni 2012 in Kiel und ist in eine Einleitung, sieben Kapitel und einen Exkurs gegliedert. Die „Polemik“ im Beitragstitel deutet auf eine Streitschrift hin. Eine allfällige Schärfe wird durch das hinzugefügte „kleine“ mit einem Augenzwinkern abgeschwächt. Dennoch besteht aufgrund des Titels die Erwartung, dass es sich um eine pointierte Darstellung handeln wird, in der die Autorin klar Stellung nimmt und auch Gefühle zur Sprache bringt.

16 Vgl. Gert Dressel, Nikola Langreiter: Wenn „wir selbst“ zu unserem Forschungsfeld werden. In: *Forum Qualitative Sozialforschung* 4, 2003, H. 2, Art. 27. <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0302276> (Zugriff: 18.5.2013).

17 Die Ausführungen in diesem Kapitel beruhen, soweit nicht anders vermerkt, auf Sabine Kienitz: *Von Akten, Akteuren und Archiven. Eine kleine Polemik*. <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/forum/id=1867&type=diskussionen> (Zugriff: 18.5.2013).

18 H-Soz-u-Kult-Zentralredaktion: Kommunikation und Fachinformation für die Geschichtswissenschaften. <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/index.asp?pn=about> (Zugriff: 18.5.2013).

19 Beate Binder, Michaela Fenske: Editorial: Historische Anthropologie. Standortbestimmungen im Feld historischer und europäisch ethnologischer Forschungs- und Wissenspraktiken. <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/forum/id=1797&type=diskussionen> (Zugriff: 18.5.2013).

In der Einleitung stellt Kienitz eine Krise des historischen Arbeitens in der Volkskunde fest. Das Fach habe „sich im Zuge einer Ethnologisierung immer stärker der Gegenwartsperspektive verschrieben“, eine fundierte historische Ausbildung habe zugunsten einer Einführung in die Feldforschung an Stellenwert verloren. Es wird also zunächst in einem Vergleich zu einem früheren Zeitpunkt eine geringere Bedeutung historischen Arbeitens konstatiert. Als Begründung für diese Feststellung dient dann die Verbreitung ethnologischer Vorgehensweisen – auch wenn etwa die Gegenwartsorientierung ebenso über den zunehmenden Einfluss der Soziologie im Fach Volkskunde erklärbar wäre.

Im Kapitel *Ausgangspunkt: Faszination der Quellen* führt die Autorin zwei zentrale Aspekte des historischen Arbeitens an: Erstens, das Archiv „als den konkreten Ausgangspunkt, von wo aus die Suchbewegungen in historische Lebenswelten starten, wo die Spurensuche nach der bzw. den Geschichte(n) real fassbar, wo sie auch für die Forscherin körperlich erlebbar wird. Eine Suche, die Sitzfleisch, Konzentration und Frustrationstoleranz erfordert“. Zweitens, die Quellen, von denen eine große Faszination ausgehe und „die man als Forscherin nicht selbst produziert hat, und deren Überlieferung nicht in irgendeiner Form beeinflusst oder im Nachhinein ergänzt werden kann.“ Dem Ort und den Vorgehensweisen werden damit bestimmte Qualitäten zugesprochen, während das Material sich dadurch auszuzeichnen scheint, dass es gewisse Aspekte nicht aufweist. Aufgrund dieser Negativformulierungen neigt die Leserin dazu, einen Vergleich mit dem ethnologischen Arbeiten anzustellen, auch wenn die Autorin ihn nicht gemacht hat.

Im Kapitel *Von der „archivalischen Quellenforschung“ zur „historischen Ethnographie“* schreibt Kienitz, dass es bei dieser Verschiebung um eine Methodenfrage gehe, bei der sich die Perspektiven der Archivarbeit und der Wissensanthropologie überschneiden. Archivarbeit werde zu einer Variante dialogisch-reflexiver Forschungsmethoden. „[D]er epistemologische Wert der sinnlich-emotionalen Erfahrungen im Feld ‚Archiv‘ [werde] hervorgehoben“, und die Quellenkritik erfahre eine Ergänzung „durch die Betonung der Gefühle der Forscherin, um Assoziationen und Projektionen, die den Zugang zu historischen Lebenswelten im Sinne eines näheren und intensiveren Verstehens ermöglichen sollen“. Dieser Vorgang sei ein „Prozess der Emotionalisierung“. Diese Beschreibungen schildern nicht eine Verdrängung, sondern eine Vereinnahmung der Archivarbeit durch ethnologische Methoden. Die Veränderung wird dadurch gekennzeichnet, dass den Emotionen der Forschungsobjekte mehr Bedeutung zukomme als zuvor.

Etappen des erwähnten Prozesses stellt die Autorin im Kapitel *Von der Entsagung zur Emotionalisierung* vor. Den Anfang bilden Karl-Sigismund Kramers Ausführungen zur *Archivalischen Quellenforschung*. Es handle sich dabei um eine nüchterne, unkapriziöse Beschreibung „einer mühselig-zähen wissenschaftlichen Kärnerarbeit [...], die eben von den Forschenden neben gründlichem, systematischem Arbeiten vor allem ‚Entsagung‘ verlangte“. Diese Arbeitswei-

se sei auch bei der historischen Schule der *Annales* festzustellen. Die *Nouvelle Histoire* mit der „Wiederentdeckung des historischen Subjekts“ habe hingegen die Basis für einen mikrogeschichtlichen Ansatz geschaffen, mit dem „eine tiefgreifende Emotionalisierung des Archivs“ und „eine affektive Beziehung zu den Akten“ einsetzen. „Der Wunsch und zugleich auch die Illusion, durch diese Form von Empathie und scheinbarer Nähe ‚ein klein wenig in die Köpfe dieser Menschen hinein(zu)sehen‘, scheint bis heute aktuell zu sein, und das trotz einer breit rezipierten Writing-Culture-Debatte, die auf die Unangemessenheit solcher Deutungs- und Konstruktionsprozesse [...] hingewiesen hat.“ In einer Umkehrung wird hier die Geschichtswissenschaft mittels der Ethnologie kritisiert, wenn der Ausgangspunkt der Emotionalisierung in einer spezifischen Generation einer historischen Schule angesetzt und zur Kritik an dieser Mentalitätsgeschichte eine zur Ethnografie geführte Debatte herangezogen wird.

Im Exkurs *Zu einer Ethnographie des Archivs* erwähnt Kienitz die Gefühle der Ohnmacht und Abhängigkeit, das Scheitern am Material, an Strukturen und „an der Resilienz von Archivmitarbeiterinnen“ sowie die Selbstinszenierung von Forscherinnen und Forschern als Heldinnen oder Detektive voller Opferbereitschaft und „Leidenschaft für die Arbeit im Archiv“. Sie entwirft damit Deutungen des Archivs aus ethnografischer Perspektive.

Daran anknüpfend führt die Autorin im Kapitel *Historische Prozesse der In-Wert-Setzung* zur Problematik aus, „das Archivmaterial als ‚Gegenüber im Forschungsprozess‘ [zu] begreifen [...] und damit [...] eine sowohl emotionale als auch soziale und dialogische Beziehung zu den Akten auf[zubauen]“. Das Ergebnis dieses Prozesses sei eine „romantische Überhöhung“, die – wie im Kapitel *Die Forscherin als Heldin? Subjektwerdung im Archiv* erläutert – „der Aufwertung der Position der Forscherin im Forschungsprozess“ diene. Die „Authentizität der eigenen Gefühle in der körperlich spürbaren Konfrontation mit diesem Material [sei] dann die Basis und wohl auch die Voraussetzung“ für das wissenschaftliche Arbeiten. In beiden Kapiteln geht es um die Grundfrage von Geschichtsschreibung: Sind wir in der Gegenwart fähig, eine Geschichte von damals zu schreiben, oder verfassen wir jeweils Geschichten, wie wir uns heute die Vergangenheit vorstellen? Die erste, mit Entsagung verknüpfte Option wird hier der Geschichtswissenschaft, die zweite, mit Emotionalisierung verbundene Position der Feldforschung zugeschrieben – auch wenn sie sich ebenso in der Geschichtswissenschaft oder anderen Standpunkten der Geisteswissenschaften (etwa der Psychologie) finden ließe.

Im Kapitel *Empathie als Ersatz für Fremdverstehen?* beantwortet Kienitz ihre Frage: „Was genau haben meine in der Gegenwart angesiedelten Affekte und Emotionen bei der Begegnung mit Papier und Schrift aus der Vergangenheit mit der Erhebung und der Interpretation von historischen Inhalten zu tun?“ wie folgt: „Emotionen [...] entstammen also nicht der Welt des Historischen, sondern sind bereits Teil der Deutung und der In-Wert-Setzung durch die aktuelle Gegenwartsgesellschaft und eine wissenschaftliche Community“. Empathie

sei zwar für das historische Arbeiten „zwingend notwendig“, sie sehe jedoch „die Gefahr eines Zuviels an Gefühl“, den Versuch einer Vereinnahmung des Fremden und einen drohenden „Verlust der analytischen Distanz“. Damit wird die Unterscheidung zwischen einer über Emotionen hergestellten, als subjektiv betrachteten Nähe und einer objektivierenden Distanz getroffen. Die Möglichkeit einer „Ver- bzw. Befremdung“ qua Emotionen findet keine Erwähnung.

Im Schlusskapitel *Gemeinsamkeiten statt Konkurrenz um Deutungshoheit?* plädiert die Autorin dafür, „die notwendige Balance zwischen Nähe und Distanz zu halten“ und „die Unterschiede [...] im Versuch des Fremdverstehens der Vergangenheit herauszuarbeiten.“ Die Diskussion im Fach werde zeigen, ob es sinnvoll sei, „die erkennbare Kluft zwischen diesen beiden empirischen Standbeinen und Startpunkten kulturwissenschaftlichen Forschens und vor allem die Konkurrenz um die Deutungshoheit zu überbrücken, indem man gezielt versucht, ‚Gemeinsamkeiten‘ zu konstruieren“. Durch den Gebrauch von Ausdrücken wie „Kampf um Anerkennung“ wird nochmals deutlich, dass hier eine fachpolitische Debatte geführt wird, in der jedoch grundsätzliche Fragen kulturwissenschaftlichen Arbeitens angesprochen werden – so auch der Umgang mit Gefühlen.

7 Interpretation

Auch wenn Sabine Kienitz in ihrem Text aufgrund der Polemik meistens zwei Positionen einander gegenüberstellt, so finden sich an manchen Stellen Standpunkte, die einem Dazwischen zuzuordnen sind. Daher werden hier drei Gefühlstile vorgestellt: das (Fast)-nichts-Fühlen, das Ein-bisschen-Fühlen sowie das Nicht-nicht-Fühlen.

7.1 (Fast) nichts fühlen

Der Gefühlstil des (Fast)-nichts-Fühlens reicht von der Emotionslosigkeit²⁰ bis zur Ansicht, dass zwar Gefühle vorhanden sein mögen, dass sie aber nichts zur wissenschaftlichen Arbeit beitragen und somit nicht zu beachten seien. Kienitz schreibt im Beitrag von „Entsagung“, also vom Verzicht auf etwas Existierendes, und in ihren Ausführungen zeigt sich, wie die Gefühle, denen entsagt wurde, trotzdem wieder in Erscheinung treten. Der Verzicht auf das Fühlen wird unterschiedlich bezeichnet: zum Beispiel als „emotionale Dissonanz“²¹, Unterdrückung, Verdrängung oder Abwehr: „Das von einer ForscherIn gewählte metho-

²⁰ Vgl. die im Tagungsflyer erwähnte Alexithymie.

²¹ Arlie Russell Hochschild: *Das gekaufte Herz. Zur Kommerzialisierung der Gefühle.* Frankfurt a.M. 1990, S. 100.

dische Vorgehen im Forschungsprozess kann immer auch der Abwehr, [!] der im Zusammenhang mit einer Forschung sich einstellenden Emotionalität dienen.“²² Solche psychologischen Bezeichnungen dienen zur Charakterisierung der Versuche, das Fühlen zu negieren bzw. zu kontrollieren, da es nicht dem Bild von Wissenschaft als neutraler, wert- und störungsfreier Arbeit entspricht, bei der die Untersuchung und die Untersuchenden keinerlei Einfluss auf das zu Untersuchende haben. „Der charakteristische Eindruck, den Wissenschaft zu erzeugen versucht, ist der der Objektivität ihrer Erkenntnisprodukte. Wissenschaftliche Erkenntnisresultate sind – dem Anspruch nach – unabhängig vom ‚Erkenntnis-Subjekt‘, von der Person des Wissenschaftlers oder der Wissenschaftlerin, die diese Ergebnisse hervorgebracht hat.“²³ Subjektivität wird allerdings nur zum Teil ausgeschlossen: Das denkende Subjekt ist erlaubt bzw. Denken wird mit Objektivität verbunden. Gefühle hingegen galten und gelten zum Teil weiterhin als „erstens irrational und nichtkognitiv, zweitens universal und ahistorisch sowie drittens im Inneren des Individuums verankert und daher unsichtbar“, ergo „als ein natürliches und privates Phänomen, das sich sozialen Einflüssen ebenso entziehe wie der sozialwissenschaftlichen Analyse.“²⁴ Bei der – seit der Zeit des Bürgertums auch geschlechtsspezifisch konnotierten²⁵ – Polarisierung zwischen Denken und Fühlen bleibt die Reflexion aus, dass es sich dabei nicht um die Unterscheidung von voneinander getrennt wahrnehmbaren Erfahrungen, sondern von zwei analytischen Kategorien handelt.

7.2 Ein bisschen fühlen

Zwischen dem (Fast)-nichts-Fühlen und dem Nicht-nicht-Fühlen lässt sich der Fühlstil des Ein-bisschen-Fühlens feststellen. Er dürfte am häufigsten vertreten und zugleich am schwierigsten zu begründen sein. Seine Lage führt zu verschiedenen Fragen: Welche Gefühle sind erlaubt? Nach welchen Normen werden diese ausgewählt? Wie viel darf ich fühlen? Nach welchem Maßstab wird das bemessen? Wie finden die Aushandlungen des Zulässigen und wie die Kontrollen statt? Im Quellentext finden sich die Antworten, dass Empathie notwendig sei, die Gefahr eines Zuviels an Gefühl bestehe und dass es sich um

22 Erich Otto Graf: *Forschen als sozialer Prozess. Zur Reflexion von Momenten der Forschung in sozialwissenschaftlicher Forschung*. Luzern 2010, S. 47. Vgl. Georges Devereux: *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*. München o.J. (1973).

23 Franz Breuer, Katja Mruck, Wolff-Michael Roth: *Subjektivität und Reflexivität: Eine Einleitung*. In: *Forum Qualitative Sozialforschung* 3, 2002, H. 3, Art. 9. [http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqso20393, \[1\]](http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqso20393, [1]) (Zugriff: 25.5.2013).

24 Nina Verheyen: *Geschichte der Gefühle*. Version 1.0. http://docupedia.de/docupedia/index.php?title=Geschichte_der_Gef%C3%BChle&oldid=73289, 3 (Zugriff: 26.5.2013).

25 Vgl. Daniela Hammer-Tugendhat, Christina Lutter: *Emotionen im Kontext. Eine Einleitung*. In: Dies. (Hg.): *Emotionen*. *Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 2, 2010, S. 7–14, hier S. 8.

eine Methodenfrage handle. Neben der Empathie haben beispielsweise auch die Antagonisten Neugier und Angst Anerkennung gefunden. Es finden somit Aushandlungen der Qualität, seltener jedoch der Quantität des Fühlens statt. Markiert wird meistens nur das Überschreiten, wenn etwa vor Überidentifikation oder einem *going native* gewarnt wird. Wie gewinnbringend eine Historisierung und Kontextualisierung solcher methodischer Probleme sein kann, zeigen beispielsweise die Auseinandersetzungen mit Konzepten der Einfühlung. Diese wurden in verschiedenen Disziplinen wie Philosophie, Psychologie oder Geschichtswissenschaften entwickelt, galten lange Zeit als veraltet, erlebten jedoch durch die Entdeckung der Spiegelneuronen ein Revival und treten nun oft als ‚Empathie‘ mit Bezugnahme auf ethnografische Ansätze auf. Bisherige Forschung dazu hat unter anderem festgestellt, dass es sich bei der Einfühlung „in der Regel [um] eine Erkenntnispraxis [handelte], die unterhalb der Schwelle methodologischer Aufmerksamkeit und expliziter Vermittlung lag [und] vor allem mimetisch angeeignet [wurde]“²⁶, sowie dass auch die Empathie – oft impliziten – Normen unterliegt²⁷ und so kontrolliert wird. Weitere Studien zu den eingangs gestellten Fragen könnten dazu beitragen, dem unklaren Profil des Fühlstils zu begegnen. Dieser setzt sich zwar teilweise vom (Fast)-nichts-Fühlen und vom Nicht-nicht-Fühlen sowie von den jeweils damit verbundenen Vorstellungen von Wissenschaft ab, zeichnet sich aber mehr durch diese Abgrenzungen als durch eine eigene Position aus.

7.3 Nicht nicht fühlen

Der Fühlstil des Nicht-nicht-Fühlens weist eine Bandbreite auf, die vom unreflektierten Umgang mit – als zu viel empfundenen – Gefühlen bis zu deren Berücksichtigung im Erkenntnisprozess reicht. Während fehlende Reflexion Wissenschaft generell in Frage stellt, so umfasst die Anerkennung des epistemologischen Wert des Fühlens verschiedene Ansätze. Verwiesen wird zum Beispiel auf: Diltheys von der Psychologie ausgehenden Versuch, „zwischen Wissenschaft und Intuition zu vermitteln“²⁸; die ethnopschoanalytischen Ausführungen von Devereux zu den affektiven Verstrickungen der Untersuchenden mit dem Untersuchten²⁹; die Berücksichtigung von Gefühlen als eine Form von

²⁶ Saxer (wie Anm. 8), S. 93.

²⁷ Vgl. Victoria Hegner: Vom Feld verführt. Methodische Gratwanderungen in der Ethnografie. In: Forum Qualitative Sozialforschung 14, 2013, H. 3, Art. 19. <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs1303197> (Zugriff: 29.9.2013).

²⁸ Daniel Morat: Verstehen als Gefühlsmethode. Zu Wilhelm Diltheys hermeneutischer Grundlegung der Geisteswissenschaften. In: Jensen, Morat (Hg.) (wie Anm. 8), S. 101–117, hier S. 102 f.

²⁹ Vgl. Devereux (wie Anm. 22), S. 25.

Wissen etwa bei Polanyi als implizites Wissen³⁰ und bei Haraway als situiertes Wissen³¹ oder auf neurowissenschaftliche Erkenntnisse, wonach „emotionale und kognitive Operationen unmittelbar aufeinander angewiesen [sind] und Gefühle [...] sich [...] in unsere Bewertungen, Überlegungen und Handlungen auch dann ein[mischen], wenn wir uns gezielt um rationale Reflexion bemühen und von Gefühlen zu abstrahieren suchen“³². Alle Ansätze haben gemeinsam, dass sie die nur auf dem Denken beruhenden Erkenntnistheorien als unzureichend betrachten und in der Folge diese durch das Fühlen ergänzen. Die Erforschung der „Bedingungen von Erkenntnis“ soll jedoch nicht zu einer „Nabelschau“ oder zu „Bekennnliteratur“ führen: Es geht „gerade nicht darum, das Private offen zu legen, [...] [d]ie Beschäftigung mit Gefühlen bedeutet [...] keine Einfühlung, sondern zunächst eine Distanz des Zurücktretens, um die eigenen Gefühle zu erkennen“³³. Dies lässt sich als eine „Verwissenschaftlichung des Emotionalen“ und somit als eine Weise der „Standardisierungen des Emotionalen“ interpretieren.³⁴ Dabei werden beim Nicht-nicht-Fühlen – im Gegensatz zu den Bemühungen, Gefühle durch das Erarbeiten und Anwenden methodischer Leitlinien zu managen – die Beziehungen im Forschungsprozess analysiert. Im Fokus stehen die „Interaktionshaftigkeit und Interpretationshaftigkeit des Erkenntnisprozesses“³⁵. Dieser Fühlstil weist somit – im Vergleich zum (Fast)-nichts-Fühlen und zum Ein-bisschen-Fühlen – ein anderes Erkenntnisinteresse und dementsprechend eine andere Arbeitsweise auf. Werden diese Aspekte in der Forschung nicht dokumentiert, so ist die Integration des Fühlens für nicht an der Forschung beteiligte Personen nicht sichtbar. Zum Beispiel in Texten zeigt sich dann – zumindest auf den ersten Blick – kein Unterschied zu Publikationen auf der Basis anderer Fühlstile. Hier gilt es Möglichkeiten zu finden, die erweiterte Vorgehensweise und den dadurch erzielten Erkenntnisgewinn deutlich zu machen.

In den Kulturwissenschaften sind heute alle drei vorgestellten Fühlstile anzutreffen. Mit ihnen unterscheiden sich die Vorstellungen von Wissenschaft und die Verhaltenserwartungen an die Wissenschaftler/innen. Die verschiedenen Rollenbilder können innerhalb einer Gruppe Identität stiften. Wenn sie aufeinandertreffen, sind Konflikte möglich. Im Quellentext wurde dargestellt, dass sich die Fühlstile unterschiedlich institutionalisieren. Auf diese Weise ent-

30 Michael Polanyi: *The Tacit Dimension*. Garden City, New York 1966.

31 Donna Haraway: *Situated Knowledges. The Science Question in Feminism as a Site of Discourse on the Privilege of Partial Perspective*. In: *Feminist Studies* 14, 1988, H. 3, S. 575–599.

32 Verheyen (wie Anm. 24), S. 3 f.

33 Gesine Krüger: *Köpfiger, Trauer und andere Gefühle in der Wissenschaft*. In: Belinda Davis, Thomas Lindenberger, Michael Wildt (Hg.): *Alltag, Erfahrung, Eigensinn. Historisch-anthropologische Erkundungen*. Frankfurt a.M. 2008, S. 105–120, hier S. 115 f.

34 Vgl. Uffa Jensen, Daniel Morat: *Die Verwissenschaftlichung des Emotionalen in der langen Jahrhundertwende (1880–1930)*. In: Dies. (Hg.) (wie Anm. 8), S. 11–34, hier S. 21.

35 Breuer, Mruck, Roth (wie Anm. 23), [3].

stehen zwischen den Fühlstilen unterschiedliche Beziehungen, die von einem vernichtenden Gegeneinander über ein ignorierendes bis duldendes Nebeneinander bis hin zu einem anerkennenden Miteinander reichen. Immer handelt es sich bei den Diskussionen sowohl innerhalb der Fühlstile wie auch zwischen ihnen um Aushandlungen dessen, was momentan als wahr gilt und was nicht. Sabine Kienitz hat mit ihrem Text einen Beitrag zu diesen Auseinandersetzungen geleistet. Es ist den Kulturwissenschaften zu wünschen, dass weitere Wissenschaftler/innen ihrem Beispiel folgen. Der Forschungsbedarf zur Frage, wie wir es mit den Gefühlen haben bzw. was wir damit tun, ist groß.

8 Reflexion

Zum Schluss bestünde die Möglichkeit, die Gretchenfrage persönlich zu beantworten. Sicherlich könnte ich zum Beispiel über die Erleichterung schreiben, nach einigem Suchen eine schöne Quelle gefunden zu haben, über die mannigfaltigen Unsicherheiten beim Schreiben oder über die Erfüllung, wenn sich mir etwas erschloss. Dieses Bekenntnis würde allerdings nichts zu den Aushandlungen von Wissenschaft beitragen. Daher möchte ich meinen Beitrag mit einer Notiz zu Widerständen in meiner Untersuchung schließen: Immer wieder bin ich daran gescheitert, dass ich Aussagen zwar verstehen wollte, dies aber nur teilweise oder gar nicht konnte. Mit dem Verstehen-Wollen hatte ich einen methodischen Zwang geschaffen. Erst als ich diese Absicht aufgab und das Verstehen mehr als Ausnahme denn als Regel betrachtete, war es möglich, die Analyse wie angelegt durchzuführen. Gleichzeitig zeigte sich, wie erklärungsbedürftig Wissenschaft ist, dass sich aber auch dieser Anspruch nie ganz einlösen lässt.

„Ein bisschen falsch sein muss man ja!“ Logiken der Gastlichkeit als emotionale Vorgaben

Die sind das neunte Mal, das ist eine Gruppe, die sind das neunte Mal auf Skiurlaub gefahren und jedes Mal, jedes Jahr fahren sie woanders hin. Aber bei uns haben sie für nächstes Jahr schon wieder gebucht. [MR: Das tut auch gut?] Ja, das ist, ja, also das freut mich dann, wenn da, das waren einfach Leute, da hat die Chemie gestimmt. Ich hab ein bissl, ich bin nicht ... letztes Jahr bei dem bei dem Workshop in Innsbruck ... also da hat es geheißen, wie man sein soll: freundlich, aber nicht zuckersüß! Ich bin nicht zuckersüß! Und wenn ich jemanden absolut nicht mag, ich glaub, dass der das spürt. Ein bissl ... ein bisserl falsch sein muss man ja, aber ich kann nicht, so wie das andere, das ist für mich Prostitution.¹

Diese hier als Einstieg verwendete Interviewsequenz mit Maria Neuner aus dem Zillertal stammt aus der Materialbasis zu meinem Forschungsprojekt zur Tiroler Privatvermietung.² Menschen, die sich durch die Vermietung von Zimmern und Ferienwohnungen einen häuslichen Nebenerwerb erwirtschaften, stehen exemplarisch für die Bereisten eines hochfrequentierten touristischen Raums – nämlich Tirol. Die Forschungsarbeit zielt darauf ab, eine Annäherung daran vorzunehmen, wie *Bereist-Sein* auf Individuen wirkt bzw. welche Subjektivierungsprozesse sich entlang des Phänomens vollziehen können. Emotionen – und in diese Richtung verweisen die Ergebnisse stark – spielen bei der Aneignung von Subjektivität eine sehr entscheidende Rolle. In dem mit Frau Neuner geführten Interview wurde zunächst deutlich, dass es für das positive Selbstbild der Vermieterin ganz zentral ist, dass Gäste zufrieden sind und wiederkommen. Den diesbezüglichen Erfolg knüpfte sie unmittelbar an Gefühle bzw. an die von ihr geleistete Emotionsarbeit. Im Hinblick auf den Umgang mit Gefühlen scheinen relativ klare Konzepte zu existieren, an denen Bereiste sich orientieren.

1 Martina Röthl: Interview/4 mit GN (Jg. 1957), geführt am 15.3.2011 in Fügen.

2 Es handelt sich dabei um meine Dissertationsforschung. Vgl. Martina Röthl: *Tiroler Privat(zimmer)vermietung, Tourismus als Dispositiv und die Aneignung von Subjektivität*. Innsbruck 2015 (Diss.). Die Dissertation entstand am Institut für Geschichtswissenschaften und Europäische Ethnologie (Leopold-Franzens-Universität Innsbruck [LFU]) und wurde gefördert vom Vizerektorat für Forschung (LFU), dem Tiroler Wissenschaftsfond und der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Dazu lassen sich aus dem Gespräch mit Frau Neuner weitere relevante Informationen ableiten: Sie spricht die Ambivalenz zwischen den als echt und unecht wahrgenommenen Gefühlen an („falsch sein“). Evident wird außerdem, dass sie hinsichtlich dessen ein ganz selbstverständliches Problembewusstsein voraussetzte und dass die Möglichkeiten der Bewältigung öffentlich verhandelt werden (das Beispiel der Fortbildung in Innsbruck). Die Vermittlung unechter, also *nicht authentischer* Gefühle wird (über den Begriff der Prostitution) negativ bewertet. Bernhard Tschofen ließ seinen 2012 erschienenen Aufsatz *Atmosphären der Gastlichkeit* auf die Absichtserklärung hinauslaufen, „Kulturen der Gastlichkeit in ihrer alle Sinne umfassenden Emotionalität zu begreifen.“³ Davon ausgehend, dass sich Emotionskonzepte analog zu den ganz bestimmten Wissensbeständen und Wissensordnungen denken lassen, die Tourismus hervorbringt, und diese stark mit der Selbstwahrnehmung bereister Menschen korrespondieren, wird im Folgenden versucht, einen kleinen Beitrag dazu zu leisten. Emotionskonzepte werden dabei als Resultate des Zusammenspiels diskursiver und nicht-diskursiver Praktiken und Elemente aufgegriffen und – zumindest fragmentarisch – in Zusammenhang zu Prozessen der Aneignung von Subjektivität gebracht.⁴ Zum einen gehe ich den Fragen nach, wie es zu Emotionskonzepten kommt und welche Rolle sie dabei spielen, dass Gefühle überhaupt als fremd oder eigen, als echt oder unecht, als freiwillig oder erzwungen empfunden werden. Zum anderen werden die Möglichkeiten des empirischen Zugriffs auf Emotionalität ausgelotet – dies hier mit dem Schwerpunkt auf je spezifische Verhältnisse zwischen Gefühlen und Vergegenständlichungen.

Menschen gehen, so Gottfried Korff 1992, „eine mehr als nur zweckgerichtete Beziehung zu den Objekten ihres Handelns oder ihrer Umgebung [ein]. Objekte vermitteln sensorische Eindrücke, Handlungserfahrungen der Leichtigkeit oder Mühsal, von Beglücktsein, Ärger, Hoffnung, Angst, also vielfältige Bedeutungen, die Dinge zu Repräsentanten einer funktional-emotionalen Potentialität machen.“⁵ Auch der Soziologe Alois Hahn, geht – nicht ohne die Ähnlichkeiten zwischen den Ansätzen Arnold Gehlens und Bruno Latours zu

- 3 Bernhard Tschofen: *Atmosphären der Gastlichkeit. Konstruktion und Erfahrung kultureller Ordnung im Tourismus*. In: Alois Wieracher (Hg.): *Gastlichkeit: Rahmenthema der Kulinaristik*. Berlin u.a. 2012, S. 428–437, hier S. 435.
- 4 Vgl. dazu z.B. Werner Schneider, Andreas Hirsland: *Macht – Wissen – gesellschaftliche Praxis. Dispositivanalyse und Wissenssoziologie*. In: Reiner Keller (Hg.): *Die diskursive Konstruktion von Wirklichkeit. Zum Verhältnis von Wissenssoziologie und Diskursforschung*. Konstanz 2005, S. 251–275.
- 5 Gottfried Korff: *13 Dinge. Form, Funktion, Bedeutung. Eine Ausstellung des Württembergischen Landesmuseums im Museum für Volkskultur in Württemberg, Schloß Waldenbuch, 3. Oktober 1992 bis 28. Februar 1993*. In: Gottfried Korff, Martina Eberspächer, Bodo-Michael Baumunk (Hg.): *Museumsdinge. Deponieren – Exponieren*. Köln 2002, S. 283–297, hier S. 283.

erwähnen⁶ – davon aus, „dass alle Emotionen mit zugehörigen ‚dinglichen‘ Korrelaten gekoppelt“ sind, also emotionale Konnotationen haben: Jeder Gegenstand (oder doch fast jeder) der äußeren Welt und jedes erinnerbare Ereignis verweisen auf Gefühle, die sie auslösen (oder besser: als deren Auslöser sie erlebt werden).“⁷ Was im Folgenden versucht wird, ist allerdings, äußere und *innere Welt* ebenso wenig in scharfen Kontrast zueinander zu setzen wie im Inneren erlebte Gefühle zum nach außen gerichteten Ausdruck bzw. reines Gefühl zu materiellen Interessen oder strategiebezogenem Handeln.⁸

In Materialien zum Tiroler Tourismus⁹ lassen sich Aussagen zu solchem strategiebezogenem Handeln, sprich zum ganz gezielten Einsatz von Emotionen, über einen relativ langen Zeitraum hinweg verfolgen. Gemeinsam haben solche Aussagen, dass zwischen echten und unechten Gefühlen unterschieden wird – und so auch die Möglichkeit der relativ präzisen Unterscheidung impliziert wird. Ein Beispiel dazu aus dem Informationsblatt des Verbandes der Tiroler Privatvermieter von 1965:

Der Gast, der ins Privathaus kommt, erwartet einen freundlichen, persönlichen Umgang. Er sollte sich hier daheim fühlen. Um dies geben zu können, ist es sicher notwendig, daß man sich in die Situation des Gastes versetzt. Häufig kommt er von der Hast und dem Lärm einer Großstadt; er bedarf nach dem Arbeitsjahr einer echten Erholung; mancher hat auch lange gespart, um es sich leisten zu können. Freundlichkeit, die nur um des Geldes willen, das ins Haus kommt, gegeben wird, dürfte kaum echt wirken – sie sollte aus einem persönlichen Verstehen entspringen.¹⁰

- 6 Vgl.: Arnold Gehlen: Urmensch und Spätkultur. Bonn 1956. Die Vorlesung zum Thema „Emotion und Gedächtnis“, in dem Alois Hahn auf die Ähnlichkeit der theoretischen Ansätze hinwies, fand am 10. Dezember 2008 im Rahmen der Niklas-Luhmann-Gastprofessur an der Universität Bielefeld statt. Vgl. dazu: Vorlesung von Niklas-Luhmann-Gastprofessor Alois Hahn, http://www.uni-bielefeld.de/fbghs/von_uns/sehen/vortraege.html (Zugriff: 22.8.2013).
- 7 Alois Hahn: Soziologie der Emotionen. In: Workingpaper des Soziologischen Seminars 02/2010. Soziologisches Seminar der Universität Luzern. Juli 2010, S. 8, http://www.unilu.ch/files/Alois-Hahn_Soziologie-der-Emotionen.pdf (Zugriff 12.7.2013).
- 8 Vgl. dazu: Anne-Charlott Trepp: Gefühl oder kulturelle Konstruktion? Überlegungen zur Geschichte der Emotionen. In: Querelles. Jahrbuch für Frauenforschung 7, 2002, S. 86–103, S. 87. Im Übrigen müsste auch gegen ein striktes Gegenüberstellen von materieller zu geistiger Kultur Stellung bezogen werden. Vgl. dazu z.B.: Andrea Hauser: Sachkultur oder materielle Kultur? Resümee und Ausblick. In: Gudrun M. König (Hg.): Alltagsdinge. Erkundungen der materiellen Kultur (= Studien und Materialien des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, Bd. 27). Tübingen 2005, S. 139–150, hier S. 143.
- 9 Als solche wurden neben selbst generierten Quellen wie den Transkripten zu fast 100 narrativ-biografischen Interviews und informellen Gesprächen, Protokollen zur teilnehmenden Beobachtung und Feldfotos vor allem Werbematerialien, wissenschaftliche Studien, Statistiken, Gesetzestexte, private Filme und Fotos, Lehrfilme sowie Tourismusmagazine, die Tagespresse und die Informationsblätter des Verbandes der Tiroler Privatvermieter herangezogen. Berücksichtigt wurden speziell Vergegenständlichungen aus dem Feld.

Aus einem ähnlichen Beitrag drei Jahre später: „Überlegen wir uns doch einmal, die hier dargelegten Gedanken und Hinweise. Prüfen wir, was wir zum Wohl der Gäste und somit zu unserem eigenen Nutzen in unserem Bereich anwenden können.“¹¹ Diskursfragmente, die wesentlich weiter zurückverfolgt werden können, verweisen darauf, dass es in Tirol bereits parallel zum Aufkommen des sehr frühen Tourismus empfohlen wurde, sich vor dem Tourismus, den Tourist/inn/en bzw. deren schlechten Einflüssen usw. zu schützen.¹² Die Dissonanz zwischen echten und unechten Gefühlen hingegen – so meine Einschätzung – wird erst ab den späten 1970er-Jahren zunehmend als bedrohlich, als ungesund und schädlich thematisiert.¹³ Zu beachten sind in diesem Zusammenhang vor allem die Wechselseitigkeiten zwischen Alltagswissen, Leidensdruck und wissenschaftlicher Bearbeitung: Die *Tiroler Tageszeitung* berichtete 1982 unter Bezugnahme auf einen französischen Universitätsprofessor über „ein ‚Bündel seelisch-geistiger Anlagen‘ der Tiroler Bevölkerung, die die Entwicklung des Fremdenverkehrs sehr erleichtert haben.“¹⁴ Das Beispiel steht für den Versuch einer positiven Ausdeutung. Im Jahr 2000 lässt sich in wissenschaftlichen Qualifikationsarbeiten noch über die „gesunde Distanz“ zum Gast schreiben.¹⁵ Für die Volkskunde definierte etwa Dieter Kramer „Dienstleistungskultur“ als Puffer, der vor negativen psychosozialen Auswirkungen der

- 10 Die Hausfrau als Zimmervermieterin. In: *Der private Beherberger* 1, 1965, ohne Paginierung.
- 11 Der Gast ist König. In: *Der private Beherberger* 2, 1968, Titelseite. Hinsichtlich der Untersuchung der Verhältnisse zwischen persönlichen Interessen/Motiven und der Formung von Sprechweisen in Diskursen ist dieses von Stuart Hall gegebene Beispiel aufschlussreich: „Als König Manuel von Portugal an Ferdinand und Isabella von Spanien schrieb, dass ‚das Hauptmotiv dieses Unternehmens (Vasco da Gamas Indienreise) ... der Dienst an Gott, unserem Herrn, und an unserem Vorteil war‘ [...] – und dabei geschickt und bequem Gott und den Mammon in ein und demselben Satz unterbrachte –, sah er wahrscheinlich keinen offensichtlichen Widerspruch zwischen ihnen.“ Vgl. Stuart Hall: *Der Westen und der Rest. Diskurs und Macht*. In: Ulrich Mehlem u.a. (Hg.): *Stuart Hall. Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften* 2. Hamburg 2012, S. 137–179, hier S. 153.
- 12 Ende des 19. Jahrhunderts wandten sich vor allem Kirche, Klerus und Konservative gegen den aufkommenden Fremdenverkehr. Einen Höhepunkt diesbezüglicher Auseinandersetzungen stellte 1896 der Fastenbrief des Brixener Bischofs dar, in dem z.B. das „sittliche und religiöse Verderben des Landes“ angesprochen worden war. Vgl. Regina Knitel, Arnold Profanter, Markus Gassler: *Die Stadt unter dem Mikroskop*. In: Elisabeth Dietrich (Hg.): *Stadt im Gebirge. Leben und Umwelt in Innsbruck im 19. Jahrhundert*. Innsbruck, Wien 1996, S. 12–51, hier S. 43 f.
- 13 Dazu einige Beispiele: Starnberger Studienkreis für Tourismus: *Motive, Meinungen, Verhaltensweisen. Einige Ergebnisse und Probleme der psychologischen Tourismusforschung*, Bericht über eine Tagung des Studienkreises für Tourismus vom 21.–23. Januar 1969 in Frankfurt, o.O. 1969. Ursula Wilhelm: *Die soziale Beziehung zwischen Gastgeber und Gästen. Aufgezeigt am Beispiel zweier Fremdenverkehrszentren im Ötztal*. Innsbruck 1978 (Diss.). Thomás Meleghy, Max Preglau, Alois Tafertshofer: *Sozialstruktur einer Fremdenverkehrsgemeinde – am Beispiel Obergurgl, Vent und Zwieselstein*. Innsbruck 1980. Alwin Schönberger: *Alm-Rausch. Die Alltagstragödie hinter der Freizeitmaschinerie*. Wien 1994.
- 14 Hans Neudecker: *Komplimente*. In: *Tiroler Tageszeitung*, 13.5.1982, S. 8.
- 15 Manuela Zeilinger: *Die Bereisten in den Alpen*. Innsbruck 2000 (Diplomarbeit).

Tourismusarbeit schütze.¹⁶ Bereiste scheinen also zunehmend dazu angehalten zu sein, sich nicht zu sehr zu involvieren. Dazu auch Nikola Langreiter, die an Erving Goffman anschließt: „Das ‚Ensemble‘ agiert rollengemäß und nach vorgegebenen Verhaltensmustern. [...] Die Ensemblemitglieder dürften sich nicht zu sehr verwickeln – jede und jeder hüte sich vor intellektueller und emotionaler Anteilnahme.“¹⁷ Davon ausgehend ließe sich in mehrere Richtungen anknüpfen. Vor dem zugrunde gelegten Fragehorizont gerät hier aber vor allem in den Blick, dass die „Ensemblemitglieder“, in dem Fall die Bereisten, zur Arbeit am Selbst, zur Arbeit an den eigenen Gefühlen aufgefordert sind.¹⁸ Eine nicht unwesentliche Rolle spielt dabei, wie sie das Geschäft mit den Emotionen, dem sie nachgehen oder nachgehen müssen, gesellschaftlich beurteilt sehen. Denn: Käuflich erscheinen, käuflich sein – Stichwort „Prostitution“ in der Einleitungs-Sequenz –, das will man nicht. So wird deutlich, dass auch Techniken des Sich-Distanzierens sowie das Sprechen über das Distanz-Halten etwas mit den sozialen Ordnungen dieser bereisten Community zu tun haben.

Eine (Bewältigungs-)Strategie, auf die Bereiste vor diesem Hintergrund zurückgreifen, ist die Bezugnahme auf das Vorstellungsbild des Wirtschaftens mit emotionalem Kapital. Der Begriff ist nicht in Referenz auf Pierre Bourdieu oder Eva Illouz aufgegriffen.¹⁹ Vielmehr entspricht er einer Formkategorie aus dem Feld. Als solche deckt er sich aber in mancherlei Hinsicht mit Arlie Hochschild-Russels Definition von emotionalem Kapital als „Verdinglichung von Emotionen“.²⁰ In diesen Bezugnahmen erscheinen Gefühle nicht länger als etwas, das man aus sich selbst heraus und möglichst *natürlich* zu leisten hat,

16 Dieter Kramer: Kulturanthropologie des Tourismus. In: Heinz Hahn, H. Jürgen Kagemann (Hg.): Tourismuspsychologie und Tourismussoziologie. Ein Handbuch zur Tourismuswissenschaft. München 1993, S. 56–59, hier S. 58 f.

17 Nikola Langreiter: Die Gastfreundschaft der Tiroler Wirtinnen. Ausdruck „richtiger“ Gesinnung, Last oder Strategie? In: Hans Heiss (Hg.): Reisen im sozialen Raum. *viaggio territoriale società* (= Geschichte und Region 10, H. 2). Innsbruck u.a. 2001, S. 39–57, hier S. 53.

18 Diese Entwicklung fällt zusammen mit dem, was Eva Illouz am Beispiel der USA als „therapeutischen Diskurs“ untersuchte. Solche Diskurs-Fragmente dürften ab den 1970er-Jahren durch wissenschaftliche Bearbeitungen (vgl. Anm. 13) und die Medien, aber ebenso durch die zum Teil sehr intensiven Kontakte zu Tourist/inn/en auch in Tirol greifen. Viele der Vermieter/innen erzählten in den Interviews, sie hätten Gästen zum Teil auch „psychologische Betreuung“ zukommen lassen (müssen). Dies legt den Schluss nahe, dass sowohl das Vokabular hinsichtlich von Befindlichkeiten als auch Emotionskonzepte an Selbstrepräsentationen von Gästen vermessen und entwickelt worden sind. Vgl. dazu Eva Illouz: *Gefühle in Zeiten des Kapitalismus*. Frankfurt a.M. 2007.

19 Ebd., S. 69f.

20 Als solche beschreibt Sighard Neckel das Phänomen in der Einleitung zur deutschen Neuauflage von *Das gekaufte Herz*. Die Verdinglichung von Emotionalität ist allerdings ausschließlich unter dem Aspekt der ‚Beschädigung‘ aufgegriffen und negativ konnotiert. Vgl. Sighard Neckel: Die Kultur des emotionalen Kapitalismus – eine Einleitung. In: Arlie Hochschild-Russel: *Das gekaufte Herz*. Die Kommerzialisierung der Gefühle. Erweiterte Neuauflage. Frankfurt a.M. 2006, S. 13–24, hier S. 20. Vgl. dazu auch: Arlie Hochschild-Rus-

vielmehr wird es möglich, Gefühle als beliebig einsetzbar, gezielt verteilbar und vor allem auch als investierbar zu betrachten. So lässt sich nicht nur planvoll auf die Urlaubsgefühle der Gäste einwirken, es wird auch möglich, den eigenen Gefühlshaushalt zu steuern, zu rationalisieren, zu ökonomisieren und zu managen.²¹ Interviews mit Privatvermieter/inne/n zeigen nun, dass sich solche Bezugnahmen zwar erst parallel zum Erstarken der eher neueren Diskurse um Professionalisierung und Dienstleistungsqualität verdichteten. Die sukzessive Implementierung des Vorstellungsbildes lässt sich aber zum Beispiel über die ganz spezifischen Bedeutungszuweisungen verfolgen, die Dinge und Räume dabei – ebenso sukzessive – erfuhren. Zum Beispiel wurde Privatvermieter/inne/n bereits in den 1960er-Jahren empfohlen, einen Aufenthaltsraum einzurichten. Dazu wiederum Informationen aus dem *Privaten Beherberger*: Privatvermieter/innen verfügten nur über begrenzte finanzielle Mittel für entsprechende Investitionen, dennoch sei davon auszugehen, dass es „in erster Linie die Atmosphäre des Hauses [ist], die den Gast im Privatquartier anspricht.“²² Der Aufenthaltsraum sei Empfangsraum, an dem sich der erste Eindruck festmacht. Er solle „nicht dürrig aussehen.“ Grundsätzlich wurde die Funktionalität über ästhetische Gesichtspunkte gestellt, aber: „Falls man Tischdecken auflegt, dürfen darüber keine Plastikhüllen gelegt werden, dies empfindet der Gast als eine Beleidigung.“ Abgeraten wurde von Plastikblumen und von privaten Bildern. Außerdem hieß es: „Die billigen Drucke mit den romantischen Wildererdarstellungen findet man gottlob heute kaum mehr.“ Der Aufenthaltsraum steht nicht nur für die Möglichkeit, Distanz zum Gast zu schaffen – hier wurde ihm auch die Funktion zugewiesen, dass sich die Organisation der Emotionsarbeit vereinfacht. Weiter in diesem Beitrag: Ohne diesen Aufenthaltsraum würden Gäste mit Recht in die Küche eindringen und sich dort niederlassen. Eine sehr klare emotionale Vorgabe dazu: „Jede Hausfrau wird das auf die Dauer als Last empfinden.“ Von Vermieter/inne/n bereitgestellte Gesellschaftsspiele hingegen gewährleisteten, dass die Gäste sich gegenseitig beschäftigen, „umso weniger

sel: The Sociology of Emotion as a Way of Seeing. In: Gillian Bendelow, Simon J. Williams (Hg.): *Emotions in Social Life. Critical Themes and Contemporary Issues*, London 1998, S. 3–15, hier S. 10 f.

- 21 Mit dieser Formulierung soll angedeutet sein, dass einige Symptome identifiziert werden konnten, die auf Privatvermieter/innen als „unternehmerisches Selbst“ hinweisen. Dies wurde in die Analyse einbezogen, kann in diesem Rahmen aber nicht behandelt werden. Vgl. Ulrich Bröckling: *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*. Frankfurt a.M. 2007. Vgl. dazu auch: Martina Röthl: „Wir müssen immer versuchen, der Vermieterin die Arbeit zu erleichtern.“ Subjektivierungsprozesse, Arbeit, touristische Dienstleistungs-Praktiken – das Beispiel Privatvermietung Tirol. In: Manfred Seifert (Hg.): *Die mentale Seite der Ökonomie: Care-Management, Gefühl, Empathie*. Dresden 2014, S. 91–107.
- 22 Alle weiteren wörtlichen Zitate dieses Absatzes stammen aus dem Artikel im Informationsblatt des Verbandes der Tiroler Privatvermieter: *Der Aufenthaltsraum*. In: *Der private Beherberger*, 2, 1967, o.P.

Verpflichtungen zur Betreuung warten auf den Vermieter“. Im Artikel findet sich auch der Hinweis, unter keinen Umständen Gefallenenbilder aufzuhängen: „Wir wollen bestimmt das Andenken unserer Gefallenen wahren. Denken wir aber auch einmal daran, dass bei manchen Gästen, die aus den während des Krieges besetzten Gebieten kommen, der Anblick eines deutschen Soldaten mit Stahlhelm oder vielleicht eines SS-Soldaten nicht immer angenehme Erinnerungen wachrufen muss. Wir wollen doch nicht während des Urlaubs alte Wunden aufreißen, die heute allmählich zu Vernarben beginnen.“

Sowohl der Trend dazu, Gefühl als emotionales Kapital zu denken, als auch die Veränderlichkeit von Emotionskonzepten an sich, ließen sich nun entlang von Gast-Geschenken in den Blick nehmen. Solche Geschenke, die Vermieter/innen zahlreich von ihren Gästen erhielten, lassen Rückschlüsse auf die Beziehungsgefüge zwischen Gästen und Vermieter/innen zu. Zu den Klassikern zählten Blumen, Süßigkeiten und Spielzeug für die Kinder. Zum Teil sind die Geschenke explizit darauf aus, längerfristig physischen Raum einzunehmen. Zum Teil zielen sie auf die persönlichen Interessen und Lebenszusammenhänge der Gastgeber/innen oder sind sogar äußerst persönlich – doch selbst, wenn augenscheinlich ist, dass ein Geschenk nur gemacht wurde, weil sich das einfach so gehört, steht es immer in der Funktion, den Dienstleistungscharakter zu überdecken oder diesen zumindest abzuschwächen. Die Annahme, dass Vermieter/innen durch Geschenke, quasi als Erwartungsgeschenke, unter Druck geraten und sich dementsprechend Hierarchien abzeichnen würden, hat sich – zumindest für die Gegenwart – nicht bestätigt. Die Erzählungen zum ersten, von Gästen mitgebrachten Fernsehgerät, zum allerersten Petticoat des Dorfes und auch die zur getragenen Kleidung aus Heerlen und Hamburg, die zumindest solange im Keller blieb, bis die Gäste wieder abgereist waren, sprechen rückblickend aber für sich.²³ Für die Gegenwart gilt, dass Vermieter/innen ganz selbstverständlich davon ausgehen, dass die Geschenke auf die emotionale Gegengabe zielen, die Gegenleistung also emotional auf der Beziehungsebene zu erbringen ist. Auf dieser nehmen sich Vermieter/innen umso professioneller agierend wahr, je aktiver gestaltbar ihnen Gefühle scheinen – und zwar sowohl die Gefühle der Gäste als auch die je eigenen. An Geschenke können überaus eindringliche Erwartungen oder Forderungen geknüpft sein. Zum Beispiel erhielt eine Vermieterin von Berliner Gästen eine gerahmte Bildmontage, die als sehr nachdrückliche Einladung zu einem Besuch in Berlin gedacht war.²⁴ Aber auch in diesem Fall fühlte sich die Vermieterin offenbar nicht ‚genötigt‘. Immerhin wurde das Bild von ihr im Gang aufgehängt, die Gastfamilie wurde einfach weiterhin nicht besucht. Viele der Geschenk-Objekte ließen sich in solche erweiterte Kontexte einordnen. Im Flur eines anderen Privatvermietungs-Haus-

²³ Die angesprochenen Sachverhalte wurden so in unterschiedlichen Interviews vermittelt.

²⁴ Das Bild scheint die Vermieterfamilie vor dem Brandenburger Tor zu zeigen. Allerdings hatten die Gäste die Familie aus einer Fotografie ausgeschnitten und auf eine Postkarte geklebt.

haltes hing ein Portrait, das den Vater der Vermieterin darstellt. Es wurde von einem Urlaubsgast gemalt. Denkt man es zusammen mit einer Passage aus dem Jugendbuch *Martin gegen Martin*²⁵, das in Tirol anfangs der 1960er-Jahre als eine der guten Tourismusgesinnung²⁶ zuträgliche Lektüre propagiert wurde, so erweist es sich als sehr naheliegend, dass das von Tourist/innen entgegengebrachte Interesse – im Sinne von Anerkennung – auf die Gefühle Bereister wirksam ist. Im Buch beschrieben ist eine Situation, in der sich ein zunächst gleichgültiger, eher griesgrämiger Landwirt sehr geschmeichelt fühlt und sich freundlich zeigt, nachdem eine Touristin ihn fragt, ob sie ihn denn malen dürfe – wörtlich, weil er einen so „interessanten Kopf“ habe.²⁷ Das oben erwähnte Portrait hängt seit Jahren an seinem Platz im Stiegenhaus der Privatvermietung. Der mit dem Geschenk einst eventuell verknüpften Erwartung nach Würdigung wurde in dem Fall über die Raumzuweisung entsprochen. Und genau diese Praxis von Würdigung verfolgen Vermieter/innen grundsätzlich und routiniert – zum Teil so routiniert, dass diese Geschenke letztlich die von den Vermieter/inne/n als öffentlich oder halböffentlich freigegebenen Bereiche des Hauses markieren, zum Beispiel den Aufenthaltsraum, den Vorraum, Gänge und Stiegehäuser, Zimmer und Ferienwohnungen, die Laube, die Terrasse, das Büro und manchmal auch die Küche. Vermieter/innen erzählten, sie hätten vieles entsorgt, wenn Gäste nicht mehr gekommen sind, manche Dinge wanderten in den Keller oder den Dachboden. Die Würdigung über die Raumzuweisung wird ganz klar als ‚zweckorientiert‘ beschrieben. Eine Vermieterin dazu: „Mir tut es ja nicht weh, wenn das da steht, ich bin da nur mit den Gästen und die freuen sich wie die kleinen Kinder.“²⁸ Neben der Zuschreibung kindlichen Verhaltens fällt auch hier die Bezugnahme auf die Nutzung emotionalen Kapitals ins Auge. Die Vermieterin nimmt sich dadurch in der überlegeneren Position wahr, und dennoch kann das Schenken, mit Utz Jeggle gesprochen, „zu einer Transformationsstelle werden, die materielle Dinge in affektive Energien verwandelt.“²⁹ Diese sind nicht zuletzt in Richtung der Bereisten wirksam. Egal ob Vermieter/innen die Objekte nämlich an sich schätzen oder nicht, die vielen Akte des Be-

25 Helmut Leiter: *Martin gegen Martin*. Wien, München 1960.

26 Eine positive Tourismusgesinnung der Tiroler Bevölkerung ist erklärtes Ziel der Tourismuspolitik und tritt offen als Anliegen in Erscheinung. In der Empfehlung heißt es, das Buch sei geeignet, bei Jugendlichen „das richtige Verständnis und die nötige Aufgeschlossenheit für die Belange des Fremdenverkehrs wachzurufen.“ Vgl.: Ein wichtiges Buch für unsere Jugend. In: *Tiroler Verkehr* 3, 1961, S. 2.

27 Die Aufwertung dehnt der Autor auf Ewald, den Sohn des Bauern, aus: „Und jetzt sitzt der lange Ewald zufrieden im Rasen, isst sein Speckbrot und denkt nach. ‚Einen interessanten Kopf hat sein Vater.‘ Hm – ‚Eigentlich‘, meint er nach einer Weile, ‚eigentlich schau ich meinem Vater sehr stark ähnlich.“ (Wie Anm. 25, S. 37 f).

28 Martina Röthl: Informelles Gespräch mit QL, geführt am 15.5.2012 in Sölden.

29 Utz Jeggle: Vom Schenken. Überlegungen eines Volkskundlers. In: Jutta Gutwinski-Jeggle, Johann M. Rotmann (Hg.): „Die klugen Sinne pflegend“. Psychoanalytische und kulturkritische Beiträge : Hermann Beland zu Ehren. Tübingen 1993, S. 457–474, hier S. 465.

schenkt-Werdens, die Aufmerksamkeiten, machen sie quasi zu „begehrten Subjekten“. Ohne das verallgemeinern zu wollen oder zu können, werden Geschenke-Arrangements in vielen Fällen auch als Trophäen-Sammlungen gesehen. Als solche weisen sie die Vermieter/innen zum Beispiel dann als gute Gastgeber/innen aus, wenn Gäste doch einmal unzufrieden sind – denn dann sind auch solche Vermieter/innen getroffen und verunsichert, die sich ihrer Macht über die Urlaubs-Emotionen der Gäste eigentlich sehr bewusst sind.

Innerhalb der Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Materialien wurde ersichtlich, dass sich das Bild des Wirtschaftens mit emotionalem Kapital nach und nach sowohl über zugehörige Narrative und Spezialdiskurse als auch über konkretes Handeln und Vergegenständlichungen in Emotionskonzepten Bereister etablierte. Mit Agnes Heller davon ausgehend, dass wir nur durchleben und nur fühlen können, was wir verstehen,³⁰ müssten solche Konzepte wohl als Basis dieses Verstehens betrachtet werden. Im Unterschied zu Emotionen und durchlebten Gefühlen an sich, zu denen wir keinen unmittelbaren Zugang haben, lässt sich bei diesen aber eben auch forschungspraktisch ansetzen – dies speziell entlang von Materialien, über die Subjektivierungsvorgaben und Verhaltensaufforderungen greifbar werden. Als letztes Beispiel vier aufeinanderfolgende Text-Sequenzen, die aus dem Video *Griaßler und Grantler der Tirol Werbung* stammen, welches als Lehrfilm zur *richtigen* Gastfreundschaft zu verstehen ist.³¹ Der in Tirol als Dichter und Bergbauer bekannte Sepp Kahn³² sagt: „Wenn man zum Gast einen guten Draht hat, dann lässt sich das alles viel leichter ausreden, dann findet man überall eine Lösung.“ Der als „Philologe und Fremdenführer“ vorgestellte Christian Kayed äußert sich daran anschließend wie folgt: „Diese einfachen Wörter wie ‚bitte‘ und ‚danke‘ und ‚gerne‘ und ‚haben Sie noch einen Wunsch?‘, die können diesen Draht und diesen Kontakt ermöglichen, das ist ja genial.“ Zunächst vor einem ländlichen Holzhaus mit Balkon stehend, dann als Voice Over zu einer dörflichen Szene mit höflich grüßenden Schulkindern Cine-Tirol-Chef Johannes Köck: „Den Eltern kommt bei der Vermittlung der Gastfreundschaft sicher die entscheidendste Rolle zu. Es sind auch nur ganz kleine, ganz persönliche Zeichen und Gesten, die diese Entscheidung herbeiführen [dazwischen das deutliche ‚Grüß Gott‘ der Schul Kinder]. Wie gehen die Eltern mit den Gästen um? Ehren sie die mitgebrachten Geschenke? Führen sie die Gespräche, die zum Austausch finden [sic!], oder, das Allerwichtigste: Nehmen sie sich die Zeit, um die Gäste im Haus oder in der Wohnung willkommen zu heißen?“ Zu Wort kommen lässt man außerdem Sandra Muxel, eine Schülerin der Tourismusfachschule *Villa Blanka*, deren

30 Vgl. Agnes Heller: *Theorie der Gefühle*. Hamburg 1980, S. 169.

31 *Griaßler und Grantler*. Vom Umgang mit Gästen. Ein Film von Erich Hörtnagl im Auftrag der Tirol Werbung. 2001 (Version der Länge 37 Minuten).

32 Im Video ist Sepp Kahn als „Bauer und Autor“ bezeichnet. Vgl. z.B. Sepp Kahn: *Almtagebuch*. Heiteres und Kritisches zu Almleben, EU und Weltgeschehen. Innsbruck 2004.

Mutter offenbar Gäste beherbergt: „Und ich sehe, wie meine Mama mit den Gästen umgeht und wie sie sie begrüßt ... und da hab ich mir viel abgesehen. Und das ist wichtig.“

Vor diesem Hintergrund wird noch einmal besonders deutlich, dass ganz bewusst zu lenken versucht wird, wie Bereiste auf die emotionalen Bedürfnisse der Gäste reagieren. Das Hinweisen auf ideale und erwünschte Wirklichkeiten bleibt für das tatsächliche Fühlen Bereister nicht folgenlos, dies vielleicht gerade deshalb nicht, weil die Vermittlung der Inhalte – strategisch scharfsinnig – bei den Lebenswelten der Bereisten selbst ansetzt. So wurde hinsichtlich des ‚guten Drahtes‘ und der Höflichkeit gegenüber den Gästen das Problemlösungspotenzial herausgestrichen. Darüber hinaus wurde Eltern die Aufgabe übertragen, ihren Kindern Gastfreundschaft vorzuleben. Nicht zuletzt mit dem Hinweis darauf, dass es die Gastgeschenke zu ehren gilt, wird auch deutlich, dass auf der programmatisch-normativen Ebene die Möglichkeiten dessen längst ausgeschöpft werden, was ich mit diesem Beitrag unter anderem aufzeigen wollte: Wissensbestände, auf die bereiste Menschen zurückgreifen, um mit Gästen möglichst reibungslos interagieren zu können, sind als emotionale Ressourcen³³ innerfamiliär vermittelt und transportiert. Sie bilden die Bezugsgrößen, an denen sich der Umgang mit Emotionalem, die Bewertung der eigenen Gefühle bzw. das Fühlen an sich orientieren. Kinder lernten in diesem Rahmen, sich über Geschenke angemessen zu freuen, sich zu bedanken und auch die Gegengabe zu leisten. Bereist-Sein heißt insofern auch, dass das richtige Handeln, über das sich – noch einmal mit Bezugnahme auf Utz Jeggle – gute Beziehungen installieren lassen, in zahllosen Situationen erprobt werden kann. Erlernt wird eben auch, dass diese Beziehungen „ein materielles Substrat benötigen“, das etwas von der eigenen Person enthält.³⁴ Und umso stärker *do ut des* – ich gebe, damit du gibst³⁵ – auf die emotionale Gegengabe zielt, umso materialisierter und dinglicher tritt Emotionales in Erscheinung.

Außerdem: Veränderungen auf der Beziehungsebene schlagen sich sowohl im Wandel der Art der Geschenke als auch in ihrer abnehmenden Zahl nieder. Dies steht einerseits in Zusammenhang mit den wirksamer gewordenen Diskursen um Professionalisierung und Dienstleistungsqualität. Andererseits sinkt die Zahl der Stammgäste ebenso wie die Zahl der Privatzimmer, während jene der Ferienwohnungen steigt.³⁶ In aufgelassenen Vermietungen werden die ehemals touristisch genutzten Räume zwar wieder zu Privaträumen. Gastgeschen-

³³ Illouz (wie Anm. 18), S. 110.

³⁴ Jeggle (wie Anm. 29), S. 467.

³⁵ Vgl. ebd., S. 470.

³⁶ Die Zahlen für das Jahr 2014: Von den ca. 17.000 Tiroler Privatvermieter/inne/n sind 9 Prozent Zimmervermieter/innen, 73,4 Prozent vermieten Ferienwohnungen, und bei 17,6 Prozent handelt es sich um Mischbetriebe. Vgl.: Privatvermieter Verband Tirol: Mitglieder Magazin 2, 2014, S. 6.

ke bleiben aber gar nicht selten an den ihnen ehemals zugewiesenen Plätzen und lösen bei ehemaligen Vermieter/inne/n Gefühlserinnerungen aus. Deren Repertoire reicht vom Ärger über einen früher abgebrochenen Urlaub, über die Müdigkeit durchzechter Nächte und die nostalgischen Erinnerung an die Zeit, in der man hochinvolviert und leistungsfähig war, bis hin zur Trauer um einen verstorbenen Gast: in einem konkreten Fall um einen Akademiker, den man – so im Interview vermittelt – immer ein wenig als Aufschneider empfunden habe, den „Herrn Doktor aus Karlsruhe“, mit dem man aber schon umzugehen gewusst habe, der einem doch ans Herz gewachsen sei, der über die Jahre hinweg alle seine Kegelfreunde als Gäste mit ins Haus gebracht und der Tochter eine Praktikumsstelle vermittelt habe.³⁷ Ich komme abschließend also zurück auf das Verhältnis zwischen Gefühlen und auf ‚Dringlichkeiten‘ fokussierende Strategien, über die nicht zuletzt Machtbeziehungen sichtbar werden. Ich betrachtete das Feld unter der *Urgence* „kein Wohlstand ohne Tourismus“.³⁸ Dieser Wohlstand, auf den eben auch *emotionale Strategien* Bereister zielen, lässt sich jedoch nicht verlässlich aufspalten in seine rein ökonomischen, rein kulturellen oder rein sozialen Komponenten. Gemein ist diesen Ressourcen aber, dass sich Subjektivierungsangebote aus ihnen speisen. Und aus dieser Perspektive ist letztlich auch die von Arlie Hochschild-Russel und Sieghard Neckel beschriebene „strategische Einübung emotionaler Inauthentizität“ in den Kontext von Subjektivierungsprozessen zu bringen.³⁹ Authentische Gefühle von nicht authentischen als quasi-natürlich zu unterscheiden, das verstellt zwar gewissermaßen den Blick auf jene Vorgänge, in denen der Mensch beginnt – noch einmal Agnes Heller –, „die Welt ausgehend von seinem Organismus anzueignen“ und die Möglichkeiten des Fühlens auszuloten.⁴⁰ Bearbeitungen, die bei der „emotionale[n] Inauthentizität“ ansetzen, lässt sich außerdem vorwerfen, dass sie a priori pathologisieren. Denn implizit ist letztlich auf das Modell einer gesunden Psyche gesetzt, das voraussetzt, dass emotionale Authentizität der ‚normale‘ und ‚gesunde‘ und somit der anzustrebende Zustand ist.⁴¹ Emotionskonzepte verlaufen aber offensichtlich entlang der Kategorien *authentisch*

37 Martina Röthl: Interview/56 mit XG (Jg. 1949), geführt am 17.10.2011 in Innsbruck.

38 Parallel zur Feld-Analyse wurde ein dispositivanalytisch angeregtes Betrachtungsmodell entwickelt. Als *Urgence* (eine als solche erachtete gesellschaftliche Dringlichkeit/Notlage) habe ich für den Forschungsbereich das über die Jahrzehnte hinweg stabile Sachzwang-Argument „kein Wohlstand ohne Tourismus“ gesetzt. Vgl. Schneider, Hirsland (wie Anm. 4). Vgl. Dieter Kramer: Der sanfte Tourismus. Umwelt- und sozialverträglicher Tourismus in den Alpen. Wien 1983, S. 143.

39 Vgl. Hochschild-Russel 2006 (wie Anm. 20) und darin die Einleitung Sieghard Neckels. Vgl. außerdem: Sieghard Neckel: Emotion by design. Das Selbstmanagement der Gefühle als kulturelles Programm. In: Berliner Journal für Soziologie 15, 2005, H. 3, S. 419–430.

40 Heller (wie Anm. 30), S. 35f.

41 Die Formulierung stammt von Eva Illouz, die diese Kritik am Beispiel der Intimität ganz allgemein in Richtung psychologischer Erklärungen geltend machte. Vgl. Eva Illouz: Warum Liebe weh tut. Eine soziologische Erklärung. Berlin 2012, S. 137.

– *nicht authentisch* und liefern entsprechende Skripts, die letztlich bestimmend dafür sind, ob bzw. in welcher Intensität Situationen als dilemmatisch wahrgenommen werden. Am Beispiel emotionaler Inauthentizität lässt sich so zum einen auf wissenschaftliche (und ideologische) Determination hinweisen: In der Frage nach den ‚wahren‘ und ‚echten‘ Gefühlen in der Dienstleistung drückt sich ein Stück weit die Sehnsucht nach der Möglichkeit eines Gebens und Nehmens abseits des Tauschs und nach einer ‚humaneren‘ Gesellschaft aus. Zum anderen resultieren aus dieser ambivalenten Konstellation ‚reale‘, Unschlüssigkeiten aufwerfende und von Einzelnen als dilemmatisch empfundene Situationen – auf welche sich empirisch zugreifen lässt. Der Weg hin zu einer ethnografischen Praxis, die in der Lage ist, eine „alle Sinne umfassende[] Emotionalität“⁴² transparent zu machen, scheint auch vor diesem Hintergrund ein eher weiter zu sein. Aber: dilemmatisch erfahrene Situationen verweisen auf Momente der Aneignung von Gefühl und Subjektivität bzw. auf ihre Ausgangspunkte – immerhin markieren sie Stellen, an denen Entscheidungen hinsichtlich des sich so, so oder doch ganz anders Fühlens, des So-oder-so-Seins, dringlich wurden, getroffen oder zumindest ausgehandelt werden mussten/werden müssen. Dies lässt sich unter ethnografischen Gesichtspunkten verwerten und mit der Vorgabenseite zusammenbringen – welche sich eben entlang von Materialien beleuchten lässt, die Formen *adäquater* Emotionalität als nützliche Vorschläge, attraktive Vorlagen, vernünftig scheinende Vorgaben bzw. als gültige Normen vermitteln, adressieren, ‚anempfehlen‘ und plausibel machen.

42 Tschofen (wie Anm. 3).

Gebautes Gemeinschaftsgefühl? Zur Planbarkeit von Atmosphären der Interaktion im gemeinschaftlichen partizipativen Wohnbau

Einführung

Seit geraumer Zeit wird in den Kultur- und Sozialwissenschaften von einem *spatial turn*, oft in Verbindung mit einem *material turn*, also einer gesteigerten Aufmerksamkeit für Materialisierungen von Kultur, gesprochen.¹ Jünger ist die explizite Hinwendung zu kulturwissenschaftlichen Fragen nach Gefühl und Emotion, die der Titel der Tagung in der Formulierung *Emotional Turn!?* aufgreift. Die Rede von wissenschaftlichen *turns* impliziert immer auch eine gewisse, dem *turn* vorausgegangene Vernachlässigung der betreffenden Kategorie. Während vor allem in den Sozialwissenschaften in fachgeschichtlicher Perspektive die Diagnose einer Vernachlässigung von Raum, Materialität und Gefühl zumeist recht einheitlich ist,² wäre für die Volkskunde bzw. Europäische Ethnologie das Bild zu differenzieren.³ Gleichgültig, ob man sich nun der These der wissenschaftlichen *turns* anschließt oder nicht: Raum, Materialität und Gefühl erfahren aktuell vermehrt Beachtung, und zwar nicht nur als unterschiedliche, getrennt voneinander verlaufende Diskursstränge, sondern häufig gerade in ihren wechselseitigen Verschränkungen.⁴ Das zeigen interdisziplinäre Publi-

- 1 Doris Bachmann-Medick: *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. 3., neu bearb. Aufl. Reinbek bei Hamburg 2009, S. 284.
- 2 Vgl. etwa Andreas Reckwitz: *Affective spaces: a praxeological outlook*. In: *Rethinking History* 16, 2012, H. 2, S. 241–258, hier S. 243–246.
- 3 Mit ihrer anfangs stark musealen Orientierung war die frühe Volkskunde keineswegs der Beschäftigung mit Objekten abgeneigt. Auch von Raumbindheit kann angesichts der Diffusionstheorien der 1920er- und der Atlasprojekte der 1950er- und 1960er-Jahre kaum gesprochen werden, allerdings haben sich in beiden Feldern die Forschungsperspektiven entscheidend verändert. Emotionen wurden lange Zeit vor allem im Kontext qualitativer Forschungsprozesse diskutiert, aber erst in jüngerer Zeit, etwa in den Arbeiten von Brigitta Schmidt-Lauber und Monique Scheer, explizit zum Forschungsthema gemacht. Vgl. Gudrun M. König: *Auf dem Rücken der Dinge. Materielle Kultur und Kulturwissenschaft*. In: Kaspar Maase, Bernd Jürgen Warneken (Hg.): *Unterwelten der Kultur. Themen und Theorien der volkskundlichen Kulturwissenschaft*. Köln u.a. 2003, S. 95–118; Gudrun M. König; Zuzanna Papierz: *Plädoyer für eine qualitative Dinganalyse*. In: Sabine Hess, Johannes Moser, Maria Schwertl (Hg.): *Europäisch-ethnologisch forschen. Neue Methoden und Konzepte*. Berlin 2013, S. 283–307; Johanna Rolshoven: *Von der Kulturraum- zur Raumkulturforschung. Theoretische Herausforderungen an eine Kultur- und Sozialwissenschaft des Alltags*.

kationen wie der von Gertrud Lehnert herausgegebene Band *Raum und Gefühl*⁵, aber auch die jüngeren kulturwissenschaftlichen Auseinandersetzungen mit dem Konzept der *Atmosphäre*⁶ sowie eine Reihe weiterer Beiträge dieser Tagung.

Das Hauptinteresse meiner Dissertationsforschung, die sich mit gemeinschaftlichen Bau- und Wohnprojekten beschäftigt, gilt den Wechselwirkungen von Raum, Materialität und Lebensstil und ist damit zunächst eher in der ersten Strömung, dem *spatial turn*, zu verorten. In meinen Erhebungen, die sowohl auf die bewusste Erzeugung eines spezifischen Raumes im Zuge des gemeinschaftlichen Planungsprozesses als auch auf die Alltagsaneignung und die Alltagsrelevanz dieses Raumes in Hinblick auf das soziale Zusammenleben abzielten, zeigte sich jedoch bald, dass Fragen des Gefühls für die Raumkonzeption, Raumaneignung und Raumwahrnehmung überaus relevant sind. Der folgende Beitrag fokussiert einen bestimmten Raum in einem der Wohnprojekte und versucht entlang dieses Falles, Möglichkeiten eines konzeptionellen Zusammendenkens von Raum und Gefühl auszuloten.

Gemeinschaftlicher partizipativer Wohnbau

Unter gemeinschaftlichem partizipativen Wohnbau verstehe ich in meiner Dissertation Initiativen mehrerer Personen, die in der Absicht eines engeren nachbarschaftlichen Zusammenlebens, als das im etablierten Wohnbau der Fall ist, gemeinsam ein Gebäude planen. Diese in Österreich als *Baugruppen* bezeichneten Initiativen verbinden gemeinsames Bauen und gemeinschaftliches Wohnen miteinander und sind zumeist von einer jeweils spezifischen inhaltlichen Idee getragen. Das kann ein Fokus auf eine bestimmte soziale Gruppe wie etwa Kinder oder ältere Menschen sein, aber auch eine spezifische spirituelle oder gesellschaftspolitische Orientierung. Mit der Ausrichtung der Projekte hängt auch zusammen, wie ‚Gemeinschaft‘ verstanden wird und welche Formen des Zusammenlebens gesucht und realisiert werden.

In: Zeitschrift für Volkskunde 99, 2003, S. 189–213; Utz Jeggle (Hg.): *Feldforschung. Qualitative Methoden in der Kulturanalyse* (= Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen 62). Tübingen 21984; Brigitta Schmidt-Lauber: *Gemütlichkeit. Eine kulturwissenschaftliche Annäherung*. Frankfurt a.M. 2003; Monique Scheer: *Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion*. In: *History and Theory* 51, 2012, H. 2, S. 193–220.

- 4 Gertrud Lehnert betrachtet in ihrem Band aus dem Jahr 2011 eine programmatische Auseinandersetzung mit dem „konstitutive[n] Zusammenhang beider Bereiche“ noch als Forschungslücke. Gertrud Lehnert: *Raum und Gefühl*. In: Dies. (Hg.): *Raum und Gefühl. Der Spatial Turn und die neue Emotionsforschung*. Bielefeld 2011, S. 9–25, hier S. 10.
- 5 Ebd.
- 6 Vgl. beispielsweise die interdisziplinäre Tagung *Atmosphären erleben. Dimensionen eines diffusen Phänomens* von 3. bis 5. Juni 2011 in Karlsruhe sowie das *Atmosphären* genannte Themenheft der Zeitschrift *Kuckuck: Kuckuck. Notizen zur Alltagskultur* 11, 2011, H. 2.

In meiner Dissertationsforschung untersuche ich, wie sich in solchen gemeinschaftlichen Wohnprojekten bestimmte Vorstellungen des gemeinschaftlichen Zusammenlebens in der Architektur eines Gebäudes materialisieren und wie sich das Zusammenleben darin mit einem zeitlichen Abstand von etwa zwanzig Jahren gestaltet. Meine Hauptquellen, auf die sich auch die folgenden Ausführungen stützen, sind qualitative Interviews mit Bewohner/inne/n zur Planungsgeschichte, aber auch zum Wohnalltag und zur eigenen Wohnbiografie sowie Hausführungen mit diesen Bewohner/inne/n. Ergänzt werden diese durch beiläufige Beobachtungen zur Gestaltung des Hauses und zum Geschehen im Haus sowie durch eine Analyse von überlieferten Planungsunterlagen.

Das Haus, um das es im Folgenden gehen wird, liegt in einem der äußeren Bezirke Wiens und wurde zwischen 1986 und 1990 geplant. Die Initiative für das Projekt ging von einer katholischen Pfarre aus, dementsprechend hat das Zusammenleben einen stark spirituellen Fokus. Es zielt aber neben einer geteilten Spiritualität auf intensive nachbarschaftliche Kontakte und gegenseitige Unterstützung im gemeinsamen Wohnen ab, etwa in der Kinderbetreuung oder der Altenpflege, ebenso wie auf über das Haus und seine Bewohner/innen hinausgehendes soziales Engagement. Dies wird beispielsweise durch sogenannte Gästewohnungen realisiert, die Flüchtlingsfamilien den Einstieg in den österreichischen Alltag erleichtern sollen, aber auch durch umfangreiche Spenden für diverse soziale Projekte.

Als zentrales architektonisches Merkmal des Hauses und zugleich Ausdruck der inhaltlichen Ausrichtung des Projektes hoben die Bewohner/innen in den Interviews und im Zuge der Hausführungen immer wieder das großzügig angelegte, „kommunikationsfreundliche“⁷ und „gemeinschaftsfördernde“⁸ Stiegenhaus hervor. In diesen Formulierungen wird bereits eine bewusste Auseinandersetzung mit der Handlungsrelevanz des gebauten Raumes deutlich. Durch welche Mittel das Stiegenhaus „kommunikationsfreundlich“ und „gemeinschaftsfördernd“ gemacht werden sollte und wie sich der Alltag darin gestaltet, wird Kern dieses Beitrags sein.

Theoretische Vorüberlegungen: Raum und Gefühl

Theoretisch baut mein Dissertationsprojekt auf der architektursoziologischen Annahme vielfältiger Wechselwirkungen zwischen gebauter Umwelt und gesellschaftlichen Ordnungen auf. Demnach ist Architektur Ausdruck nicht nur bestimmter ästhetischer Präferenzen, sondern vor allem auch historisch, kulturell und sozial spezifischer Ideale des (Zusammen-)Lebens. Zugleich strukturiert

7 Interview mit Reinhard Horvath, 73, Pensionist, vom 3.8.2012.

8 Interview mit Siegelinde Bauer, 82, Pensionistin, vom 14.8.2012.

sie mit ihrer Materialität und den Räumen, die sie erzeugt, auch aktiv Lebensformen mit – ohne allerdings deterministisch die ihr eingeschriebenen Ideen zu übertragen.⁹ Architektur wird, so verstanden, zum „Medium des Sozialen“¹⁰.

Zur Operationalisierung dieser architektursoziologischen Perspektive erweisen sich die jüngeren raumtheoretischen Konzepte aus der Europäischen Ethnologie und der Soziologie als nützlicher Anknüpfungspunkt. Gemeinsam ist diesen ein Interesse für die Wechselwirkungen zwischen Raum und Handeln unter der Prämisse einer gewissen kulturellen Spezifik sowohl des Raumes mit seinen Zeichen als auch der darin agierenden Menschen. Johanna Rolshoven umreißt aus der Perspektive der Europäischen Ethnologie das Konzept eines „sozialen Raumes“¹¹, der als lebensweltlicher Handlungs- und Vorstellungsraum gedacht ist. Anknüpfungspunkt ist dafür vor allem Henri Lefébvres Denkmodell, das zwischen Raumwahrnehmung (*l'espace perçu*), Raumkonzeption (*l'espace conçu*) und Raumrealisierung (*l'espace vécu*) unterscheidet.¹² Teilweise ähnlich, obwohl in seinen theoretischen Bezügen durchaus unterschiedlich, ist das intensiv rezipierte Raumkonzept der Soziologin Martina Löw. Sie sieht Raum als „relationale (An)Ordnung sozialer Güter und Menschen (Lebewesen) an Orten“¹³. Zwei Prozesse sind für die Konstituierung von Raum entscheidend: *Spacing*, also das Platzieren von sozialen Gütern und Menschen, und die Syntheseleistung der Menschen, die in ihrer Vorstellung, Wahrnehmung oder Erinnerung erst bestimmte (An-)Ordnungen von sozialen Gütern und Menschen zu einem Raum verknüpfen müssen.¹⁴

Martina Löw greift in ihrem Konzept des sozialen Raumes die Gefühlsdimension explizit als relevanten Faktor für die Raumkonstitution auf, wenn sie Räumen als Ensemble „eine eigene Potentialität“ zuschreibt, die „Gefühle beeinflussen kann“¹⁵. Sie verwendet dafür den Begriff der *Atmosphäre*, der inzwischen vermehrt auch in der Europäischen Ethnologie aufgegriffen, adaptiert und operationalisiert wird.¹⁶ Tatsächlich ist das zunächst in der Philosophie entwickelte Konzept der Atmosphäre in vielerlei Hinsicht kompatibel mit

9 Vgl. Heike Delitz: Gebaute Gesellschaft. Architektur als Medium des Sozialen. Frankfurt a.M. 2010, S. 11–13.

10 Ebd.

11 Rolshoven (wie Anm. 3), S. 197.

12 Vgl. Henri Lefèbvre: The production of space. Oxford u.a. 1991.

13 Martina Löw: Raumsoziologie. Frankfurt a.M. 2001, S. 224.

14 Ebd., S. 158–161.

15 Ebd., S. 204.

16 Vgl. unter anderem Orvar Löfgren: Urban atmospheres – An ethnography of railway stations. In: Beate Binder u.a. (Hg.): Orte – Situationen – Atmosphären. Kulturanalytische Skizzen. Frankfurt a.M. 2010, S. 67–76; Ana Rogojanu: Auf den Spuren städtischer Atmosphären. Empirische Annäherungen. In: Brigitta Schmidt-Lauber u.a. (Hg.): Wiener Urbanitäten. Kulturwissenschaftliche Ansichten einer Stadt (= Ethnographie des Alltags 1). Wien 2013, S. 300–321; sowie die Dissertation von Melanie Keding: Erlebter Stadtraum. Eine ethnographische Untersuchung zum Ulmer Münsterplatz. Tübingen 2013 (Diss.).

den soeben kurz präsentierten Ansätzen kultur- und sozialwissenschaftlicher Raumforschung. Fasst man so etwas wie einen *Common Sense* der Atmosphärenforschung zusammen,¹⁷ so sind Atmosphären zu verstehen als Stimmungen, die sich in einem engen Wechselspiel zwischen dem Subjekt und seiner Umwelt herausbilden. Der Philosoph Gernot Böhme etwa verwendet dafür in Anlehnung an Hermann Schmitz den Begriff *ergreifende Gefühlsmächte*¹⁸, der Soziologe Jean-Paul Thibaud spricht von *tonalités affectives*¹⁹. Die konkreten Begriffe und letzten Endes auch die emotions- und subjekttheoretischen Konzepte unterscheiden sich, im weitesten Sinne geht es aber immer um etwas, das mit Gefühl, Emotion, Affekt zu tun hat.

Ausgangspunkte für Atmosphären können – auch darin stimmen die meisten Positionen im Großen und Ganzen überein²⁰ – Gerüche, Geräusche, Lichtverhältnisse sowie Dinge mit ihren „Ekstasen“²¹ oder ihren „Erscheinungscharakteren“²² sein, aber auch Menschen und deren Agieren im Raum – in ihrem Zusammenwirken im Rahmen einer mit allen Sinnen wahrnehmbaren Gesamtheit einer Situation.²³ Atmosphären ‚funktionieren‘ allerdings nie ohne ein Subjekt, das sie wahrnimmt und sich auf sie einlässt.²⁴ Sie sind also gewissermaßen zwischen Subjekt und Objekt positioniert, wobei zwischen beiden sehr enge Zusammenhänge bestehen: Denn ein Subjekt, das sich auf eine Atmosphäre einlässt, greift auch deren „Bewegungssuggestionen“²⁵ auf, richtet also das eigene Handeln auf die Atmosphäre aus und trägt damit seinerseits zur Atmosphäre bei.²⁶

Damit berücksichtigt das Atmosphärenkonzept eine große Bandbreite an Aspekten, die in den oben skizzierten raumtheoretischen Überlegungen eine zentrale Rolle spielen, indem es die engen Wechselwirkungen zwischen Sub-

17 Für eine detailliertere Diskussion vgl. Ana Ionescu: Konzeptualisierungen von Atmosphären. Gernot Böhme und Jean-Paul Thibaud in der Perspektive der Europäischen Ethnologie. In: *kuckuck* 26, 2011, H. 2, S. 4–8.

18 Gernot Böhme: *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*. Frankfurt a.M. 1995, S. 29.

19 Jean-Paul Thibaud: *L'horizon des ambiances urbaines*. In: *Communications* 2002, Nr. 73, S. 185–201.

20 Vgl. Michael Hauskeller: *Atmosphären erleben. Philosophische Untersuchungen zur Sinneswahrnehmung*. Berlin 1995; Löw (wie Anm. 13), S. 204–207; Gernot Böhme: *Architektur und Atmosphäre*. München 2006, S. 123.

21 Böhme (wie Anm. 18), S. 31.

22 Hauskeller (wie Anm. 20).

23 Vgl. Jürgen Hasse: *Atmosphären der Stadt. Aufgespürte Räume*. Berlin 2012, S. 14; Jean-Paul Thibaud: *Diesinnliche Umwelt von Städten. Zum Verständnis urbaner Atmosphären*. In: Michael Hauskeller (Hg.): *Die Kunst der Wahrnehmung. Beiträge zu einer Philosophie der sinnlichen Erkenntnis*. Kusterdingen 2003, S. 280–297, hier S. 284 f. Zum Situationsbegriff allgemein vgl. auch Schmidt-Lauber (wie Anm. 3), S. 206–209.

24 Böhme (wie Anm. 18), S. 33 f.

25 Hermann Schmitz: *Der Leib, der Raum und die Gefühle*. Bielefeld, Locarno 2007 (Neuauf.), S. 22.

26 Vgl. Thibaud (wie Anm. 23), S. 290 f.

jekt und Objekt in den Blick zu nehmen versucht. Kritik wird in der Regel von den empirisch arbeitenden Wissenschaften daran geübt, dass in den meisten Konzeptionen von Atmosphären von zwei Seiten her zu wenig auf die kulturelle Spezifik von Atmosphären geachtet wird. Zum einen droht durch den Fokus auf die sinnliche Erfahrung die Rolle von kulturell kodierten Zeichen und Symbolen für die Erzeugung einer spezifischen Stimmung aus dem Blick zu geraten.²⁷ Zum anderen neigt insbesondere Gernot Böhme dazu, den Fokus mehr auf die Objektseite von Atmosphären zu legen und damit die wahrnehmenden Subjekte mit ihrer kulturellen Prägung zu vernachlässigen.²⁸ Diese Kritik äußert unter anderen der Soziologe Andreas Reckwitz und entwickelt einen Ansatz, der durchaus ähnliche räumliche Faktoren berücksichtigt,²⁹ aber unter Rückgriff auf die Sozialtheorie Bourdieus das Erleben von räumlichen Stimmungen sozial und kulturell lokalisiert und spezifiziert, indem er von *affective habitus*³⁰ und in weiterer Folge anstatt von Atmosphären von *affective spaces* spricht.

Weitestgehend ungelöst und verhältnismäßig wenig erprobt ist die Frage der empirischen Umsetzbarkeit dieses Konzeptes,³¹ unabhängig davon, ob man nun von Atmosphären oder von *affective spaces* spricht. Denn angesichts der kulturellen Spezifik und der großen Bedeutung der Subjektivität für das Erleben von Atmosphären ist die Verallgemeinerbarkeit eigener Eindrücke als Zugang zu Atmosphären, wie sie insbesondere in den philosophischen Ansätzen üblich ist, zumindest mit Vorsicht zu betrachten. Umgekehrt stellt die Verortung atmosphärischer Wahrnehmung im Vorreflexiven und Vor-Sprachlichen³² große Herausforderungen für intersubjektive Forschungsverfahren – was allerdings grundsätzlich für alle Arten der Emotionsforschung gilt. Insofern wäre zu fragen, inwieweit sich Überlegungen gerade aus diesem Bereich nutzen lassen können, um das Atmosphärenkonzept für die Forschung zu operationalisieren.

Ich werde in den folgenden Abschnitten unterschiedliche Zugänge zum Stiegenhaus des von mir untersuchten Wohnprojektes entwickeln und anhand dessen erproben, inwiefern sich das Atmosphärenkonzept als Erkenntnisinstrument nutzen lässt, wo sich Grenzen auftun und wie Raum und Gefühl zusam-

27 Das ist nicht zwingend der Fall, wie beispielsweise theoretische Texte von Rainer Kazig zeigen, und wie auch Gernot Böhme explizit am Beispiel der mit bestimmten Materialien assoziierten Bedeutungen hervorhebt. Dennoch liegt in den meisten Versuchen der Umsetzung des Atmosphärenkonzeptes der Fokus auf der leiblichen Erfahrung, und es wird relativ wenig berücksichtigt, welche sozialen und kulturellen Differenzen entstehen können. Rainer Kazig: Atmosphären – Konzept für einen nicht repräsentationellen Zugang zum Raum. In: Christian Berndt, Robert Pütz (Hg.): Kulturelle Geographien. Zur Beschäftigung mit Raum und Ort nach dem Cultural Turn. Bielefeld 2007, S. 167–187, hier S. 180; Böhme (wie Anm. 20), S. 125, S. 149.

28 Für diese Kritik vgl. Löw (wie Anm. 13), S. 209; Schmidt-Lauber (wie Anm. 3), S. 212.

29 Vgl. Reckwitz (wie Anm. 2), S. 254.

30 Ebd., S. 255.

31 Für eine ausführlichere Diskussion vgl. Rogojanu (wie Anm. 16).

32 Vgl. Thibaud (wie Anm. 19) S. 196 f.

mengedacht werden können, um die Funktionen dieses Raumes im Kontext des Wohnprojektes besser zu verstehen.

Atmosphären des Stiegenhauses I: Planen

Mein erster Zugang zu den Atmosphären des Stiegenhauses geht von der gezielten Produktion eines Raumes mit einer spezifischen Qualität durch architektonische Mittel aus. Er ist also verortet auf der Seite jener Ansätze, die sich mit der Erzeugung von Atmosphären beschäftigen.³³ Ich versuche dabei, anhand von Planungsunterlagen und Gesprächen mit unterschiedlichen Akteuren den Planungsprozess des Gebäudes empirisch nachzuzeichnen und die zugrunde liegenden Überlegungen zum Stiegenhaus zu erschließen.

Die Bewohner/innen des Baugruppenhauses waren von Beginn an in eine Vielzahl architektonischer Fragen eingebunden. Zugleich belegen diverse Unterlagen die starke gestaltende und moderierende Rolle der drei Architekten, die mit der Planung betraut waren. Sie waren diejenigen, die die Grundlagen für Diskussionen erarbeiteten und die Methoden entwickelten, um die zukünftigen Bewohner/innen in professionelle Entscheidungen des Planens und Bauens einzubinden. Für die Erschließung des Gebäudes etwa wurden Fragebögen ausgeteilt, die bereits konkrete Vorschläge zu möglichen Funktionen des Stiegenhauses beinhalteten, die im konventionellen Wohnbau eher unüblich sind. So wurde beispielsweise nahegelegt, das Stiegenhaus könnte Möglichkeiten für Treffpunkte sowie Orte zum Verweilen und Plaudern bieten. Die Mehrheit der Bewohner/innen griff diesen Gedanken auf, und die Architekten planten ein Stiegenhaus, das aufgrund der vollständigen Verglasung in Richtung Hof sehr hell ist und das durch zahlreiche Nischen und Erweiterungen in unterschiedlicher Weise nutzbare Flächen bietet, in denen unter anderem eine Sitzzecke untergebracht ist.

Den Grad der Bewusstheit, mit der sie die Entscheidung für dieses Stiegenhaus trafen, schätzen unterschiedliche Mitglieder der Gruppe im Rückblick durchaus verschieden ein. Manche der jetzigen Bewohner/innen präsentieren das Stiegenhaus, das „einfach auch viel Kommunikation bietet“³⁴, ganz klar als Wunsch der Gruppe und als „Vorgabe auch von der Gruppe an die Architekten“³⁵. Andere Bewohner/innen beschreiben es eher als Idee der Architekten, die für sie zunächst nur schwer nachzuvollziehen war.³⁶

³³ Vgl. beispielsweise Böhme (wie Anm. 20), S. 162–172.

³⁴ Interview mit Eva-Maria Pohl, 53, Gymnasiallehrerin, vom 25.3.2013, S. 2.

³⁵ Interview mit Peter Kager, 62, Diözesanreferent, vom 13.2.2013, S. 4.

³⁶ Vgl. Interview mit Maria und Hermann Kaltenbrunner, beide Anfang 60 und pensioniert, vom 23.1.2013, S. 17.

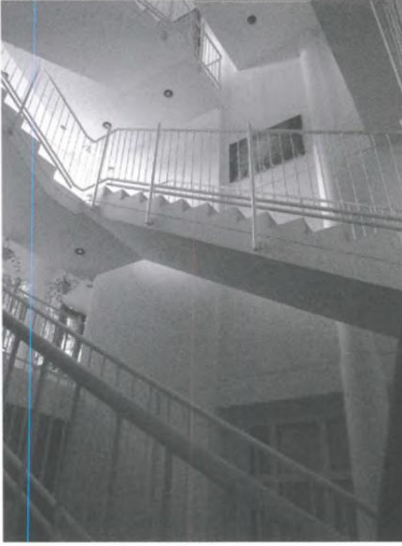


Abb. 1: Stiegenhaus, Blick aus dem Erdgeschoß hinauf. Foto: Ernst Gruber

Abb. 2: Sitzzecke im ersten Stock. Foto: Ernst Gruber

Wie auch immer die Diskussionen im Einzelnen verliefen, im Rückblick wird das Stiegenhaus mir gegenüber von allen meinen Interviewpartner/inne/n als etwas beurteilt, das dem Konzept von Gemeinschaft Ausdruck verleiht. Die Intention derjenigen, die sich schließlich durchgesetzt haben, war, mit diesem Raum die Kommunikation zwischen Bewohner/inne/n zu fördern. Unabhängig davon, wie sich der Alltag nun letzten Endes in diesem Gebäude gestaltet, hat in jedem Fall die Erzählung vom Stiegenhaus als architektonischer Besonderheit dieser Form des Zusammenlebens in den kollektiven Erzählungen der Gruppe einen zentralen Stellenwert erlangt. Und auch wenn sich die konkreten Diskussionen nicht um die bewusste Erzeugung einer Atmosphäre drehen, so wird doch deutlich, dass es darum ging, einen Raum mit einer spezifischen Gefühlsqualität zu schaffen, der bestimmte Handlungsweisen nahelegt und für den die Architektur eine nicht zu vernachlässigende Rolle spielt.

Atmosphären des Stiegenhauses II: Wahrnehmen

Das Resultat, dem der Besucher oder die Besucherin heute beim Betreten des Gebäudes gegenübersteht, ist freilich nicht ausschließlich das Ergebnis planerischer Ideen, sondern auch der Alltagsaneignung des Raumes durch die Bewohner/innen des Hauses. Diese ist wesentlicher Teil der Erzeugung von Stimmungen und wird, wie sich im nächsten Abschnitt zeigen wird, unter den Bewohner/inne/n immer wieder explizit diskutiert. Vorerst geht es in diesem



Abb. 3: Wäscheständer im dritten Stock. Foto: Ana Rogojanu



Abb. 4: Bereich vor einer Wohnungstür im dritten Stock. Foto: Ana Rogojanu

Abschnitt jedoch darum, die Stimmungen des Stiegenhauses anhand meiner eigenen Empfindungen und Beobachtungen von der Wahrnehmungsseite her zu erschließen. Durch den Blick auf die Elemente, die Ausgangspunkte dieser Stimmungen sind, rückt allerdings unvermeidlich auch der Aspekt der Erzeugung von Atmosphären in den Blick. Ich nutze also mein eigenes Vor-Ort-Sein als Zugang zu Atmosphären. Damit folge ich ein Stück weit Gernot Böhmes Suggestion, dass man sich in Räume hineinbegeben muss, um sie zu beurteilen.³⁷

Ich empfand das Stiegenhaus beim ersten Eintreten als großzügig, hell und freundlich, fühlte mich aber zugleich unwohl. Die Angst der Forscherin vor dem Feld³⁸, also eine von mir in den Raum hineingetragene Stimmung, mag dazu in gewissem Ausmaß beigetragen haben – ich betrat das Haus zum ersten Mal im Zuge meines ersten Interviews. Darüber hinaus führten aber auch bestimmte Accessoires des Raumes dazu, dass ich mich fehl am Platz fühlte. Anders als die nüchternen und anonymen und damit zugleich verhältnismäßig öffentlichen Stiegenhäuser der Gebäude, in denen ich bisher gelebt habe, entfaltete sich hier ein Raum, den ich als überaus privat wahrnahm. Mir fielen zunächst die vielen Pflanzen auf, die die Gänge füllen, aber auch Dekorationselemente, wie ein großer Wandteppich, oder die individuelle Gestaltung der

³⁷ Vg. Böhme (wie Anm. 20), S. 111.

³⁸ In Anlehnung an Rolf Lindner: Die Angst des Forschers vor dem Feld. Überlegungen zur teilnehmenden Beobachtung als Interaktionsprozess. In: Zeitschrift für Volkskunde 77, 1981, S. 51–66.

Bereiche vor den jeweiligen Wohnungen, die viel über die Bewohner/innen aussagen: Heiligenbilder und Kreuze, Kinderzeichnungen und Fotografien, aber auch Schuhkästchen und Wäscheständer verlagern einen Teil des Inneren der Wohnung ins Stiegenhaus.

Mein Eindruck wurde verstärkt von den ersten Interaktionen, die ich beobachtete. Menschen, die einander begegneten, begrüßten sich sehr herzlich und blieben stehen, um sich zu unterhalten. An einem Abend, an dem ich mit einer Freundin zu einer Interviewpartnerin in den vierten Stock ging, hörten wir von unten ein Kind fragen: „Mama, wer sind denn diese Leute da?“ An einem anderen Tag, am frühen Vormittag, sah ich ein Ehepaar in Hauskleidung, wenn nicht sogar Nachtwäsche, die Wohnung mit einem Korb voll Wäsche verlassen. Offenbar herrscht in diesem Stiegenhaus also eine sehr viel größere Vertrautheit im Umgang miteinander, als ich das gewohnt bin – wenn ich jemandem in meinem Stiegenhaus begegne, grüße ich kurz und unverbindlich, oft ohne zu wissen, ob es sich um Nachbar/inne/n oder Gäste handelt. Vor diesem Hintergrund nehme ich das Stiegenhaus des Wohnprojektes als deutlich anders geprägten Raum wahr, den ich schwer einordnen kann und in dem ich nicht weiß, wie ich mich als Außenstehende verhalten soll.

Diese Beobachtungen sagen zum einen etwas über die Elemente, die Auslöser bestimmter Stimmungen sein können. Dazu gehören die Licht- und Raumverhältnisse, die für mich zunächst angenehme Weite ausstrahlen, aber auch Alltagsgegenstände, sowohl mit ihrer konkreten kommunikativen Bedeutung – das Marienbild als Zeichen für Frömmigkeit der Bewohner/innen – als auch mit ihren weiteren kulturellen Implikationen: Ich als Tochter einer intellektuellen Mittelschichtsfamilie habe gelernt, dass man keine Schuhe vor der Tür stehen lässt, wiewohl das in Wiener Wohnbauten gar nicht unbedingt unüblich ist. Zentrales, Raum und Stimmung konstituierendes Element sind aber auch die Menschen mit ihrem spezifischen Verhalten in diesem Raum: dass Nachbar/inne/n einander begrüßen und miteinander plaudern, erzeugt eine Vertrautheit, in der mein gewohntes Verhalten – Grüßen und Weitergehen – unpassend erscheint, wie vielleicht überhaupt meine Anwesenheit als Fremde.

All dies sagt etwas über die Logik dieses Raumes, es wird aber zugleich deutlich, wie abhängig atmosphärische Wahrnehmung auch von den wahrnehmenden Subjekten ist. Meine Empfindungen in diesem Raum sind eng gekoppelt an meine eigene Sozialisation und meine kulturellen Verhaltensmuster. Ähnlich argumentiert auch Andreas Reckwitz: „[A]ffects only form when a space is practically appropriated by its users, which always activates these users' implicit cultural schemes and routines.“³⁹ Dass Wäscheständer auf dem Gang und Schuhe vor den Türen nicht bei allen Personen die gleichen Assoziationen auslösen, haben nicht nur diverse Gespräche mit Kolleg/inn/en gezeigt, sondern

39 Reckwitz (wie Anm. 2), S. 255.

auch Interviewpassagen, in denen Bewohner/innen über die Reaktionen ihrer Bekannten sprechen. Herr Lenhard erwähnte auf die Frage nach der Herkunft seiner Eltern, gewissermaßen als interessante Beobachtung, dass sowohl sein Vater als auch seine Schwiegermutter unabhängig voneinander betont hätten, sie könnten sich nicht vorstellen, in so einem Haus zu wohnen – sie würden sich genieren angesichts der Wäsche am Gang.⁴⁰ Im Unterschied dazu erzählte Frau Kaltenbrunner, dass ihre Freundinnen das „super“ fänden mit den vielen Pflanzen und den Wäscheständern.⁴¹

Damit ist klar, dass meine eigene Anwesenheit im Raum nur bedingt zu erschließen vermag, welche Bedeutung das Stiegenhaus im Wohnalltag der Bewohner/innen dieses Gebäudes spielt. Was bei mir ein Gefühl des Fehl-am-Platz-Seins auslöst, ist für andere, wie sich gleich zeigen wird, etwas Verbindendes. Das ist allerdings nicht nur auf einen kulturellen Unterschied zurückzuführen, denn die meisten meiner Interviewpartner/innen entstammen einem ähnlichen Milieu wie ich, sondern vor allem auch auf meine Position im Verhältnis zu diesem Raum und seinen Menschen. Die Belebtheit des Raumes, die Öffnung der Wohnungen in Richtung Stiegenhaus, die Nutzungen des Stiegenhauses, die Einblicke in Intimes geben, erzeugen spezifische Ein- und Ausschlüsse, die ein besonderes Merkmal dieser Art des Wohnens ausmachen. Möglicherweise sind diese gerade für spezifische soziale Milieus, denen auch ich angehöre, als Grenzen bzw. explizite Grenzverschiebungen der im etablierten Wohnbau üblichen Linien zwischen öffentlich und privat lesbar, im Sinne von „changes in artefact-space constellations“ und in weiterer Folge als „new affective cultures“⁴².

Atmosphären des Stiegenhauses III: Erleben und Vermitteln

Es ist also in jedem Fall anzunehmen, dass die Bewohner/innen sich in ihrem Stiegenhaus anders fühlen als ich. Der Zugang über die eigene Subjektivität der Forscherin vermag also nur in einem begrenzten Ausmaß die Bedeutung des Stiegenhauses für das Zusammenleben zu erschließen. Um etwas besser zu verstehen, wie das Stiegenhaus für die Bewohner/innen selbst funktioniert, greife ich im Folgenden auf Interviews und Hausführungen zurück. Dabei interessieren mich zum einen die Charakterisierungen des Stiegenhauses durch meine Interviewpartner/innen, zum anderen Beschreibungen von Interaktionen und alltäglichen Situationen im Stiegenhaus.

40 Vgl. Interview mit Helmuth Lenhard, 60, Gymnasiallehrer, vom 20.2.2013, S. 10.

41 Interview mit Maria und Hermann Kaltenbrunner, beide Anfang 60 und pensioniert, vom 23.1.2013, S. 17.

42 Reckwitz (wie Anm. 2), S. 256.

Den Zusammenhängen von atmosphärischem Erleben und Versprachlichung sind aus verschiedenen Richtungen Überlegungen gewidmet worden. Während Jean-Paul Thibaud die Schwierigkeiten der Verbalisierung von Stimmungen betont,⁴³ verweist Gernot Böhme auf die sprachlichen Konventionen, mit denen wir es gewohnt sind, Atmosphären zu beschreiben,⁴⁴ und Albrecht Lehmann beschäftigt sich in seinem Buch *Reden über Erfahrung* in einem größeren Abschnitt mit dem Erzählen über Atmosphären⁴⁵, wobei allerdings die Zusammenhänge zwischen Erzählen und Erleben weitgehend unklar bleiben. Ich betrachte im Folgenden die Stimmungen benennenden und erzeugenden, also *atmosphärischen* Äußerungen als vielfach vermittelte Form des Raumerlebens, in die sowohl das eingebaute kollektive Sprechen über diesen Raum einfließt als auch die Beziehung zu mir als Forscherin.

Meine Interviewpartner/innen charakterisierten das Stiegenhaus immer wieder als breit und hell, als ansprechend, als freundlicher und wohnlicher als in üblichen Wohnbauten. Ein Mann um die 60, der mit seiner Frau und seinen vier Kindern eine der Familienwohnungen bewohnt, beschrieb das Stiegenhaus und seine Entstehung folgendermaßen:

Die Stockwerksflächen, also dass wir möglichst viel Verkehrsflächen eigentlich haben im ganzen Haus, also sehr breite Gänge und solche Sachen. Das war also sehr stark von Anfang an gewollt. Dass praktisch dieses, dieses Haus auch beim Hereinkommen gleich ein bisschen einen wohnlicheren Eindruck macht, einen freundlicheren Eindruck, als wenn man jetzt dann so in die üblichen Bauten hineinkommt, also wo man erst den Lichtschalter suchen muss und dann ist es nur finster und so. Also dieses Helle, hell von oben bis unten, also bis in den Keller runter. Das waren also sehr, sehr starke Vorgaben von der Gruppe an die Architekten.⁴⁶

Doch nicht nur die Raum- und Lichtverhältnisse, auch die Aneignung des Raumes machen ihn in der Wahrnehmung der Bewohner/innen des Baugruppenhauses zu einer Besonderheit. Ein frisch pensionierter ehemaliger Gymnasiallehrer, der das Haus von Anfang an gemeinsam mit seiner Familie bewohnt, beschrieb das Stiegenhaus mit explizitem Verweis auf die Schuhkästchen und Wäscheständer ganz klar als zum Wohnbereich dazugehörig.⁴⁷ Dennoch ist, wie in anderen Situationen deutlich wird, die Gestaltung des Stiegenhauses immer wieder Diskussionsstoff, weil in diesem geteilten Raum unterschiedli-

43 Vgl. Thibaud (wie Anm. 19), S. 196 f.

44 Vgl. Böhme (wie Anm. 18), S. 22.

45 Vgl. Albrecht Lehmann: *Reden über Erfahrung*. Kulturwissenschaftliche Bewusstseinsanalyse des Erzählens. Berlin 2007, S. 67–98.

46 Interview mit Peter Kager, 62, Diözesanreferent, vom 13.2.2013, S. 4.

47 Hausführung mit Hermann Kaltenbrunner, Anfang 60, Pensionist, vom 25.1.2013, S. 5.

che Wohnpraxen und Vorstellungen des guten und richtigen Wohnens aufeinanderzutreffen. Worin sich die Bewohner/innen allerdings einig sind, was auch inzwischen gewissermaßen als Konsens nach außen getragen wird, ist, dass es sich bei diesem Raum um eine kollektive Erweiterung des privaten Wohnraums handelt. Wie weit diese Erweiterung geht und wie sie sich genau gestaltet, ist allerdings auch situationsabhängig. So wird zu besonderen Anlässen, etwa wenn größere Hausführungen oder Feierlichkeiten anstehen, aufgeräumt, es werden die Schuhe ordentlich in die Kästchen geschichtet und die Wäscheständer in den Wohnungen verstaut.

Der Blick auf die konkrete Nutzung des Stiegenhauses zeigt, dass sich dieses ‚Verbindende‘ des Stiegenhauses überwiegend anders ausgeprägt hat als ursprünglich geplant. Von vielen Personen wurde mir die Sitzecke mit dem Kommentar „viel zu wenig genutzt“ oder als „nicht aufgegangen“ präsentiert. Was eigentlich als alltägliche Begegnungs- und Kommunikationsmöglichkeit geplant war, ‚funktioniert‘ nur, wenn es im Rahmen von Festen und Aktivitäten explizit belebt wird. Dazu gehören Stockfeste mit Würsteln und Bier und im Winter Punschtrinken. Dann werde die Sitzecke mit Kerzen geschmückt und es gebe ein Buffet, und jeder, der vorbeikomme, setze sich dann für eine Viertelstunde dazu, „ganz spontan“, und das sei dann immer etwas sehr Lustiges, erzählte ein Gymnasiallehrer um die 60, der sonst eher seine ablehnende Haltung organisierten Gruppenaktivitäten gegenüber geäußert hatte.⁴⁸ In solchen Situationen wird diese Einrichtung also explizit gewürdigt, im Alltag sei, so eine andere Bewohnerin, der Raum „zu öffentlich“, als dass man sich da privat hinsetzen und plaudern würde, außerdem sei es im Winter kalt.⁴⁹

Vielfach entwickeln also Räume ihre Stimmungen und ihre Suggestionen erst in Folge bestimmter Nutzungen und Aktivitäten. Die Situation der Stockfeste mag an den vertrauten Rahmen eines Straßenfestes erinnern, in dem ein sonst vorwiegend anonymer Durchgangsraum sich in einen Aufenthaltsraum verwandelt. Die planerischen Intentionen der Sitzecke scheitern in der alltäglichen Routine einerseits an zunächst schwer kalkulierbaren räumlichen Faktoren wie der Temperatur – dies verweist auf die Ganzheitlichkeit der sinnlichen Raumerfahrung – und möglicherweise an stark etablierten Normen der Raumnutzung, über die sich neue *affective cultures* und *spaces*⁵⁰ nicht so einfach hinwegsetzen können.

Dennoch spielt das Stiegenhaus, vor allem für die Frauen, im Alltag eine stark gemeinschaftliche Rolle, jedoch in einer Weise, die nicht der ursprünglichen planerischen Idee entspricht. Als sehr verbindendes Element haben sich die Wäscheständer herausgestellt. Sie seien sehr kommunikativ, das sei eigent-

48 Hausführung mit Helmuth Lenhard, 60, Gymnasiallehrer, vom 20.2.2013, S. 13.

49 Interview mit Maria und Hermann Kaltenbrunner, beide Anfang 60 und pensioniert, vom 23.1.2013, S. 17.

50 Vgl. Reckwitz (wie Anm. 2).

lich das wesentlichste Element der Wäscheständer, erläuterte eine Frau um die 60, die vier mittlerweile erwachsene Söhne hat. Man verbringe ja mit so vielen Leuten im Haus viel Zeit mit der Wäsche, und da draußen könne man dann sehen, wer vorbeikommt, oder rausgehen, wenn man hört, dass die Nachbarin auch gerade Wäsche aufhängt.⁵¹ Kommunikation spielt sich im Stiegenhaus also vor allem im Zuge alltäglicher Nutzungen, in Verbindung mit Hausarbeit ab. Damit wird etwas bekräftigt, was auch sonst in vielen Interviews explizit reflektiert wurde: die verbindende Rolle der Frauen für das Wohnprojekt, die insbesondere in der Anfangszeit als nicht berufstätige Mütter viel Zeit im Haus verbrachten und dieses gewissermaßen belebten.

Schlussfolgerungen

Das Stiegenhaus des Wohnprojektes wurde mit Blick auf eine bestimmte Funktion geplant, die über die Erschließung der Wohnungen hinausgeht, es sollte ganz explizit ‚Raum für Begegnungen‘ bieten. Das äußert sich in einer spezifischen Architektur, die nicht nur die entsprechenden Flächen zur Verfügung stellt, sondern dem Raum auch durch Licht- und Sichtverhältnisse eine Qualität geben sollte, die zum längeren Aufenthalt anregt. Es sind dies zweifelsohne wichtige Bestandteile und Faktoren der Atmosphäre oder Stimmung, die der Raum entwickeln bzw. hervorrufen kann, raumbildend wirken aber darüber hinaus auch die materielle Aneignung des Stiegenhauses durch die Bewohner/innen sowie das Agieren dieser in diesem Raum. Hier zeigt sich, dass ein Teil des Wohnens ins Stiegenhaus verlagert wird, was für die Bewohner/innen ‚etwas Verbindendes‘ ist, wodurch allerdings der Raum so weit ‚privatisiert‘ wird, dass seine Zugänglichkeit (als emotionale Qualität) für Außenstehende eingeschränkt ist. Diese spezifische Position des Raumes im Spektrum von öffentlich und privat ist aber, wie sich gezeigt hat, immer wieder Aushandlungssache und hängt nicht nur von der Gestaltung des Raumes, sondern auch von den konkreten Aktivitäten, die darin stattfinden, ab. Wie hier ein spezifischer, alltagsrelevanter Raum geschaffen wird, kann also insbesondere durch ein Raumkonzept erschlossen werden, das sowohl die Merkmale des geplanten und gebauten Raumes, also der Architektur, berücksichtigt, die in raumsoziologischen Untersuchungen mitunter eher vernachlässigt werden,⁵² als auch das alltägliche ‚Platzieren von sozialen Gütern‘, womit sowohl Möbel und andere Gegenstände gemeint sind als auch das Handeln von Menschen.

Architektur kann also durchaus einen Beitrag zur ‚Atmosphäre der Interaktion‘ leisten, indem sie bestimmte Möglichkeiten schafft, bis ins Letzte planbar

51 Hausführung mit Eva-Maria Pohl, 53, Gymnasiallehrerin, vom 25.3.2013, S. 2.

52 Vgl. Löw (wie Anm. 13), S. 160.

ist diese allerdings nicht, wie sich am Umgang mit Sitzecke und Wäscheständern gezeigt hat. Wichtiger als die Frage der tatsächlichen Interaktion ist im untersuchten Fall jedoch vermutlich der Umstand, dass mithilfe des Stiegenhauses Grenzen und Übergänge verhandelt werden – sowohl zwischen dem Haus und der Außenwelt als auch zwischen den Einzelnen und der Gruppe. Es wird gewissermaßen ein Zwischenraum des gemeinsamen Wohnens geschaffen, der ganz essenziell sowohl Ausdruck als auch Medium der spezifischen Lebensform in diesem Wohnprojekt ist. Um das so zu verstehen, ist der Blick auf die Stimmungsqualitäten des Raumes mitsamt deren sozialen Folgen wichtig.

Das Atmosphärenkonzept kann hierfür einen Ansatzpunkt liefern, allerdings nicht im vagen Sprechen von einer ‚gemütlichen‘ oder ‚freundlichen‘ oder ‚wohnlichen‘ Atmosphäre als etwas, das einem Raum eigen ist. Um die Funktionsweise und die soziale Relevanz von räumlich vermittelten und konstituierten Stimmungen zu erschließen, ist hilfreich darauf zu achten, was die Auslöser dieser Stimmungen sind und, vor allem, wer in welcher Situation eine Stimmung wie beschreibt. Eine Möglichkeit, sich der schwer greifbaren Gefühlsqualität von Räumen anzunähern und auch ihrer kulturellen und sozialen Spezifik Rechnung zu tragen, könnte ein praxeologischer Ansatz sein, wie ihn Andreas Reckwitz für die Erforschung von *affective spaces* und Monique Scheer für die Beschäftigung mit Emotionen allgemein vorschlagen.⁵³ Diese Ansätze sehen *affective cultures* als „networks involving artefacts, subjectifications, forms of perception and sensation, routine activities, implicit knowledge and schemes, bodily arousals and, of course, also discursive practices concerning emotions which can, in turn, impact on non-discursive affective practices.“⁵⁴ Zugänglich werden diese über „other doings and sayings on which emotion-as-practice is dependent and intertwined, such as speaking, gesturing, remembering, manipulating objects, and perceiving sounds, smells, and spaces“⁵⁵. Eine so verstandene praxeologische Emotionstheorie, die Körperlichkeit einbezieht, aber auch der kulturellen Geformtheit körperlichen Erlebens Rechnung trägt, könnte helfen zu erschließen, wie Räume funktionieren bzw. wie sie gezielt eingesetzt werden, um neue „emotional styles“⁵⁶ hervorzubringen.

53 Reckwitz (wie Anm. 2); Scheer (wie Anm. 3). Obwohl sich die gewählten Begriffe – *Emotion*, *Gefühl*, *Affekt* – bei diesen beiden unterscheiden, weisen die grundlegenden Ansätze, vor allem in der Rezeption Pierre Bourdieus, große Ähnlichkeiten auf.

54 Reckwitz (wie Anm. 2), S. 253.

55 Scheer (wie Anm. 3), S. 209.

56 Ebd., S. 217; in Anlehnung an Benno Gammerl: *Emotional Styles: Concepts and Challenges in Researching Emotions*. In: *Rethinking History* 16, 2012, H. 2, S. 161–175.

Muslimische Wut, westliche Angst und politischer Humor. Überlegungen zur Produktion und Subversion von Differenz¹

Einleitung

Am 16. September 2012 veröffentlichte das amerikanische Magazin *Newsweek* ein Titelbild, das zu einer Welle des Protests führte. Unter dem Titel *Muslim Rage* („muslimische Wut“) zeigt das Titelbild zwei augenscheinlich völlig außer Rand und Band geratene Turbanträger inmitten einer Menge ebenfalls wohl ungehaltener Gleichgesinnter, die gegen das Video *The Innocence of Muslims*, in den Medien auch *Mohammed-Video* genannt, protestieren (Abb. 1). Unter dem Bild wird auf die Titelseite aus der Feder der prominenten Islamkritikerin Ayaan Hirsi Ali hingewiesen: „How I survived it. How we can end it“. In dem Artikel schreibt Hirsi Ali, wenig überraschend, die Protestierenden repräsentierten den islamischen Mainstream.² Mehr Aufsehen erregte allerdings das Titelbild selbst. Als Reaktion auf eine Welle der Empörung forderte *Newsweek* dazu auf, den Titel auf *Twitter* unter dem Hashtag³ #muslimrage zu diskutieren und eigene Erfahrungen mit muslimischer Wut einzubringen. Anstatt zum Anlaufpunkt für die ‚üblichen‘ Beschwerden über, wie Thilo Sarrazin sagen würde, integrationsunwillige Kopftuchmädchen, Ehrenmörder und Kriminelle zu werden, wurde die Diskussion, für *Newsweek* völlig überraschend, von denjenigen übernommen, gegen die sie eigentlich gerichtet war.

Das Titelbild des Magazins *Newsweek* soll der Ausgangspunkt für Überlegungen zur diskursiven Konstruktion von Differenz durch Emotionen und der Subvertierung dieser Konstruktion durch politischen Humor sein. Um dorthin zu gelangen, werde ich zunächst einige Überlegungen zum Begriff des *Muslim*

- 1 Eine überarbeitete Fassung dieses Textes erschien mittlerweile in der Zeitschrift *Ethnologia Europaea*. – Siehe Schwell, Alexandra: #Muslim Rage. When Western Fears Meet Political Humor. In: *Ethnologia Europaea* 45(2) (2015), S. 85-101.
- 2 Ayaan Hirsi Ali: *Muslim Rage & The Last Gasp of Islamic Hate*. In: *Newsweek Magazine*, 16.9.2012. Online unter: <http://mag.newsweek.com/2012/09/16/ayaan-hirsi-ali-on-the-islamists-final-stand.html> (Zugriff: 13.11.2013).
- 3 Ein Hashtag ist ein Schlagwort, das v.a. auf *Twitter* verwendet wird und das mittels eines vorangestellten Rautenzeichens als potentieller Suchbegriff gekennzeichnet ist.

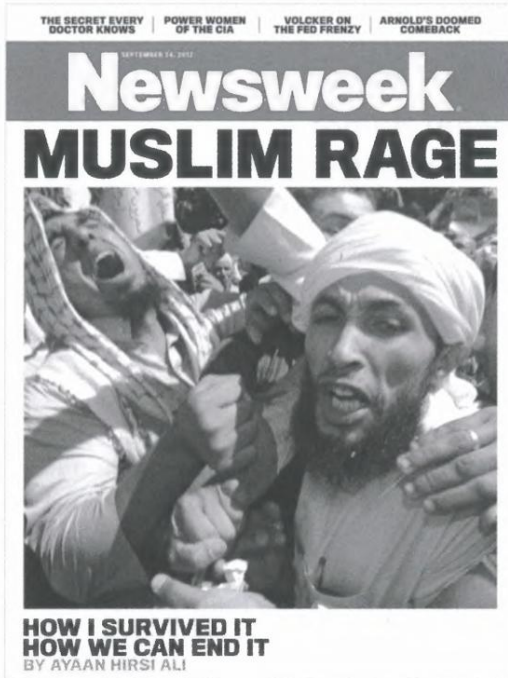


Abb. 1: Cover des Magazins *Newsweek* vom 16.9.2012.

Quelle: <http://gawker.com/5943828/13-powerful-images-of-muslim-rage>.

Rage anstellen und ihn kontextualisieren, um sodann die ironische Wendung und Subvertierung des Begriffs als sarkastischen Kampfbegriff zu analysieren.

Muslim Rage

Wut ist eine Emotion, die in letzter Zeit eine Renaissance zu erfahren scheint. Der ‚Wutbürger‘ – übrigens das deutsche Wort des Jahres 2010 – der gegen *Stuttgart 21* aufsteht, scheint insbesondere deshalb so bemerkenswert, weil er zwei Konzepte vereint, die sich ansonsten scheinbar ausschließen: Der zivilisierte Bürger agiert in seinem Selbstverständnis normalerweise rational und vernunftgeleitet. Er (der Prototyp ist männlich) hat im Prozess der Zivilisation und im Zuge der Aufklärung die Kontrolle über seine Triebe und Emotionen erlangt. Wut dagegen wird mit unkontrollierter Emotion, Affekt und nicht zuletzt Gewalt als Konsequenz identifiziert. Diese Hierarchie funktioniert zunächst diachron, wenn wir Elias’ *Prozess der Zivilisation* folgen, demzufolge fortschreitende Zivilisierung und immer längere Interdependenzketten zu einer stärkeren Affektkontrolle und Internalisierung von Disziplin führen. Die Moderne erscheint damit als gekennzeichnet durch Prozesse der Rationalisierung

und Affektkontrolle.⁴ Synchron operiert die Dichotomie von Ratio und Affekt zudem als soziale Distinktion innerhalb von Gesellschaften, zwischen sogenannten ‚zivilisierten‘ (bürgerlichen) und weniger bis gar nicht ‚zivilisierten‘ Schichten (Arbeitern, RTL2-Publikum). Pierre Bourdieu hat diese sozialen Distinktionsmechanismen am französischen Beispiel ausführlich beschrieben.⁵

Für den vorliegenden Zweck ist relevant, dass die Dichotomie von Ratio und Emotion besonders in orientalisierenden Diskursen des „Westens“ über die islamische Welt sichtbar ist. Auch hier zeigt sich das Muster des askriptiven nachholenden Zivilisationsprozesses, der sich nicht zuletzt in mangelnder Fähigkeit zur Affektkontrolle äußert. Dies ist ein Ausdruck des von Edward Said beschriebenen *Orientalismus*, dem westlichen Blick auf die Gesellschaften des Nahen Ostens, der arabischen Welt und weiter Teile Asiens aus einer von Eurozentrismus, Imperialismus und Kolonialismus geprägten Position der Überlegenheit und ohne Interesse, in einen gleichberechtigten Austausch zu treten.⁶

Die Vorstellung, es gebe eine muslimische Wut, basiert auf dem Glauben, dass Emotionen körpergebunden und damit universal seien, der Umgang mit Emotionen jedoch kulturspezifisch sei; dies ist eine Sichtweise, die auch in den Sozial- und Kulturwissenschaften lange Zeit vertreten wurde.⁷ Allerdings kommt hier zudem ein stark wertendes Moment zur Geltung. Während ‚wir‘ im Prozess der Zivilisation gelernt haben, unsere Gefühle unter Kontrolle zu halten, ist muslimische Wut unkontrollierbar, archaisch, irrational und damit ein Ausdruck der unüberbrückbaren Differenz zu ‚uns‘. Diese Differenz wird durch ihre angebliche Kulturgebundenheit absolut gesetzt; dass die jeweiligen ‚Gefühlsausbrüche‘, wie wir sie auf dem Titelbild sehen, im Zusammenhang mit einer Interaktion mit dem ‚Westen‘ stehen könnten, wird ausgeblendet. Diese Sichtweise auf Emotionen und Affekt unterscheidet sich damit diametral von einer praxeologischen Sichtweise; sie hinkt dieser Entwicklung sozusagen hinterher.⁸

Das perzeptive Gegenstück zur muslimischen Wut ist damit die westliche Disziplin und Selbstkontrolle – allerdings nur vordergründig. Eine solche Bild- und Wortsprache zielt darauf, auch bei ‚uns‘ Emotionen auszulösen: die Angst

4 Vgl. Max Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: Max Weber (Hg.): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. Tübingen 1988 [1920], S. 17–206; Norbert Elias: Über den Prozess der Zivilisation: soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Frankfurt a.M. 1997.

5 Pierre Bourdieu: Die feinen Unterschiede: Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt a.M. 1994.

6 Edward W. Said: Orientalismus. Frankfurt a.M. 2009.

7 Für einen Überblick siehe Catherine Lutz, Geoffrey M. White: The Anthropology of Emotions. In: Annual Review of Anthropology 15, 1986, S. 405–436.

8 Zur praxeologischen Perspektive auf Emotionen siehe Monique Scheer: Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion. In: History and Theory 51, 2012, H. 2, S. 193–220.

des zivilisierten Westens vor irrationaler Gewalt der ‚Barbaren‘, die zivilisatorisch in einer anderen Zeit zu leben scheinen. Damit wird den ‚Anderen‘ zugleich eine Gleichzeitigkeit verweigert.⁹ Ebenso wie der *Orientalismus* ein Diskurs des Westens über den Orient ist, der mehr über den Westen verrät als über das Objekt seiner Betrachtung, ist muslimische Wut ein Konstrukt des Westens über eine vorgestellte, zutiefst andere islamische Welt, die in erster Linie etwas über das Selbstverständnis des Sprechers aussagt.

Muslimische Wut und amerikanische Politik

Das Schlagwort vom *Muslim Rage* kann auch deshalb eine solche Wucht entfalten, weil es, insbesondere im US-amerikanischen Kontext, eine höchst politische Dimension hat. Bereits 1990 betitelte der Nahost-Experte Bernard Lewis einen Artikel im *Atlantic Monthly* mit *The Roots of Muslim Rage* und stellte fest, die Wut der Muslime auf die westliche Welt sei eine irrationale Antwort auf ein Gefühl der Demütigung durch den Westen.¹⁰ Wenige Jahre später schlug auch Samuel Huntington mit seiner These vom *Clash of Civilizations* in die gleiche Kerbe.¹¹ Huntingtons Thesen sind mittlerweile hinreichend bekannt; sie gestalten sich, kurz gefasst, wie folgt: Nach dem Ende des Kalten Krieges verlaufen Konflikte nicht mehr zwischen Ost und West, sondern entlang der Scheidelinien von vorrangig durch Religion bestimmten „Zivilisationen“, die im Deutschen nicht zufällig mit „Kulturen“ übersetzt wurden. Die ‚blutigsten‘ Grenzen habe der Islam vorzuweisen, die Konfrontation des Westens mit dem Islam werde das 21. Jahrhundert bestimmen.

Sowohl Huntington als auch Lewis zeichnen sich dabei durch eine äußerst selektive Rezeption der Geschichte aus; sie ignorieren historische Langzeitprozesse, insbesondere Friedenszeiten oder Allianzen, und politische und wirtschaftliche Beziehungen wie auch Konflikte innerhalb dieser „Zivilisationen“.¹² Ungeachtet der vielen Kritik erwiesen sich beide Autoren als außerordentlich erfolgreich mit ihren Ausführungen. Insbesondere nach 9/11 wurden ihre Thesen dankbar von US-Medien aufgegriffen und verbreitet; zudem informierten diese Diskurse nicht unwesentlich die Politik der Neokonservativen und Falken um George W. Bush. Im US-Fernsehen verbreitete Lewis, Muslime könnten von

9 Johannes Fabian: *Time and the other*. New York 2002.

10 Bernard Lewis: *The Roots of Muslim Rage*. In: *The Atlantic Monthly*, September 1990, S. 48–54.

11 Samuel P. Huntington: *The Clash of Civilizations?* In: *Foreign Affairs* 72, 1993, H. 3, S. 22–49; Ders.: *Kampf der Kulturen: die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. München, Wien 1996.

12 Vgl. Stephen Vertigans: *British Muslims and the UK Government's ‚War on terror‘ Within: Evidence of a Clash of Civilizations or Emergent De-civilizing Processes?* In: *The British Journal of Sociology* 61, 2010, H. 1, S. 26–44, hier S. 27.

Natur aus gar nicht anders, als den Westen zu hassen, und daran werde sich auch nichts ändern. Der Westen habe keinen Einfluss darauf. Er könne höchstens erreichen, gefürchtet oder respektiert zu werden und durch militärisches Eingreifen im Endeffekt die muslimische Welt vor sich selbst, vor ihrer eigenen Barbarei zu retten: ‚To counter their ‚insults‘ and ‚bullying‘, he recommended ‚tough‘ action and implied that US invaders would be received in the Middle East as ‚liberators‘“.¹³

Sowohl Lewis als auch Huntington reden einem Kulturreduktionismus das Wort; die dahinterstehende Idee von Kultur bezieht sich freilich auf ein statisches und abgeschlossenes Kulturmodell, das mit kulturwissenschaftlichen Vorstellungen wenig gemein hat bzw. vor langer Zeit aufgegeben wurde.¹⁴ Der Diskurs ist vielmehr ein von „kultureller Angst“, wie Ralph Grillo meint, bestimmter Ausdruck eines orientalisierenden „kulturellen Rassismus“ oder „Neo-Rassismus“.¹⁵

Den Akteuren wird zudem Handlungsmacht und Individualität verweigert, da sie anscheinend völlig unter dem Eindruck ihrer ‚Kultur‘ stehen. Wie die Ethnologin Sarah Kendzior schreibt, wird der Islam als eine Art Infektion dargestellt; Muslime seien als „Infizierte“ entsprechend ihren eigenen Affekten und feindseligen Impulsen hilflos ausgeliefert.¹⁶ Der ständige Rekurs auf ‚die muslimische Welt‘ spiegelt dabei Homogenität vor und verdeckt, dass der Islam ebenso viel Komplexität und konkurrierende oder sich widersprechende Strömungen aufweist wie beispielsweise das Christentum oder das Judentum. Zudem werden unter dem Oberbegriff *Muslime* ganze Gruppen subsumiert und unter einem religiösen Label zusammenfasst, die sich ansonsten vielleicht nicht in erster Linie als „Muslim“, sondern womöglich auch ganz anders bezeichnen würden. Andere Marker, wie Herkunftsregion, soziale Klasse, Ethnizität etc. fallen unter den Tisch bzw. werden nicht erwähnt. Muslime sind nicht einfach objektiv da, sondern werden gesellschaftlich zu solchen ‚gemacht‘.¹⁷ Dabei dürfen auch Kultur- und Sozialwissenschaftler, wie Roger Brubaker unlängst

13 Ervand Abrahamian: The US media, Huntington and September 11. In: *Third World Quarterly* 24, 2003, H. 3, S. 529–544.

14 Verena Stolcke: Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe. In: *Current Anthropology* 36, 1995, H. 1, S. 1–24.

15 Ralph D. Grillo: Cultural Essentialism and Cultural Anxiety. In: *Anthropological Theory* 3, 2003, H. 2, S. 157–173; vgl. Étienne Balibar: Is There a ‚Neo-Racism‘? In: Étienne Balibar, Immanuel Wallerstein (Hg.): *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*. London, New York 1991, S. 17–28.

16 Sarah Kendzior: The fallacy of the phrase ‚the Muslim world‘. Western media reinforces stereotypes by reducing a complex set of causes to the rage into an amorphous mass 2012. Online unter: <http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2012/09/20129168313878423.html> (Zugriff: 06.11.2013).

17 Siehe dazu Riem Spielhaus: *Wer ist hier Muslim? Die Entwicklung eines islamischen Bewusstseins in Deutschland zwischen Selbstidentifikation und Fremdzuschreibung*. Würzburg 2011.

bemerkte, nicht vergessen, den Unterschied zwischen *Muslim* als Praxiskategorie auf der einen Seite und als Analyse-kategorie auf der anderen Seite klar aufzuzeigen. Beide haben durchaus ihre Berechtigung für wissenschaftliche Betrachtungen, dürfen jedoch aufgrund ihrer grundlegend unterschiedlichen Funktionen nicht vermischt werden.¹⁸

So wird nicht allein eine Unvereinbarkeit von Kulturen festgeschrieben, sondern durch die Verweigerung der Gleichzeitigkeit und die Verknüpfung dieser Verweigerung mit der Dichotomie von Ratio und Emotion, Zivilisation und Barbarei wird eine hierarchisierende Komponente hinzugefügt. Im Ergebnis treffen wir auf einen Mythos, wie Roland Barthes sagen würde, der quasi-natürlich funktioniert und einen Rahmen für die Erklärung der sozialen Welt liefert, und gleichzeitig ein „Spectacle of the Other“, ein Spektakel der Andersartigkeit.¹⁹

Reaktionen auf *Muslim Rage*

Zurück zum Titelbild und dem Schlagwort *Muslim Rage*. Zunächst schlagen *Newsweek* die zu erwartenden empörten Kommentare entgegen, die dem Blatt Islamophobie und Rassismus vorwerfen und sich über die klischeehafte Darstellung ihrer Religion sowie die Vermischung mit Terrorismus beschweren. Also entschließt sich *Newsweek* zu einem folgenschweren Schritt. Das Magazin fordert dazu auf, den Titel auf *Twitter* zu diskutieren: „Want to discuss our latest cover? Let’s hear it with the hashtag: #MuslimRage“.²⁰ Die Reaktionen lassen nicht lange auf sich warten, und sie lassen sich in drei Kategorien einteilen:

(1) Die zustimmenden Kommentare, auf die *Newsweek* es offensichtlich abgesehen hatte, die das Argument bestärken und von westlichen Erfahrungen mit beängstigender muslimischer Wut berichten. Diese den Diskurs bestätigenden affirmativen Kommentare bleiben im Folgenden unberücksichtigt.

(2) Gegenstimmen, die dem Weg traditioneller Opposition gehen und entweder rational gegen das Titelbild argumentieren oder seine Botschaft brüsk zurückweisen; und schließlich

(3) die Subversion und feindliche Übernahme des Hashtags und der Diskurs-hoheit. Um genau dieses diskursive *Jiu-Jitsu*²¹ soll es hier gehen. Zuvor soll je-

18 Roger Brubaker: Categories of analysis and categories of practice: a note on the study of Muslims in European countries of immigration. In: *Ethnic and Racial Studies* 36, 2013, H. 1, S. 1–8.

19 Roland Barthes: *Mythen des Alltags*. Frankfurt a.M. 1964; Stuart Hall: *The Spectacle of the „Other“*. In: Ders. (Hg.): *Representation: Cultural Representations and signifying Practices*. London, Thousand Oaks 1997, S. 225–279.

20 <https://twitter.com/Newsweek/status/247707835213938688> (Zugriff: 13.11.2013).

21 Der Begriff des *Jiu-Jitsu* wird figurativ in erster Linie mit Verweis auf gewaltfreie Proteste verwendet, siehe Richard Bartlett Gregg: *The power of nonviolence*. New York 1966; Gene Sharp: *The politics of nonviolent action*. Boston 1973.

doch die ‚traditionelle‘ Form der Opposition betrachtet werden, um den Effekt der Subversion daran zu spiegeln und die Dynamiken besser herausstreichen zu können.

Der traditionelle Gegendiskurs – ehrenhaft, aber kaum effektiv

Zahlreiche Tweets kritisieren die Aufforderung von *Newsweek* zur Diskussion des Hashtags; zudem erscheinen Artikel in Mainstream-Onlinemedien (*New York Times*, *The Guardian*, *CNN*, *Al Jazeera*), die sich mit dem altbekannten Muster der stereotypen Berichterstattung auseinandersetzen und dem hegemonialen Diskurs einen Gegendiskurs entgegensetzen möchten. So führen zahlreiche Autoren an, nur ein verschwindend geringer Bruchteil der Muslime weltweit habe gegen das Video protestiert, wogegen zur gleichen Zeit beispielsweise in Bengasi Proteste gegen die Jihadistengruppe stattfanden, die für den Tod des amerikanischen Botschafters verantwortlich gemacht wurde.²²

Aber auch weitaus profanere Gründe als politisch motivierter Protest hielten anscheinend vom *Muslim Rage* ab: *CNN* weiß zu berichten, dass in Indonesien nur wenige hundert Menschen an den Protesten gegen das Mohammed-Video beteiligt gewesen seien, während wenige Monate zuvor 50.000 Personen Tickets für ein Lady-Gaga-Konzert gekauft hätten. Was, so fragt *CNN*, sage das über Muslime in Indonesien aus? Der Autor schließt: „A small number of protesters should not define the entire Muslim population of over a billion. The media should know this and report the truth accordingly.“²³ Entsprechend schreibt auch der *New Yorker*, dass die Vorstellung, dass eine generalisierte muslimische Wut Gewalt oder auch Politik von Indonesien bis Bangladesch, vom Iran bis zum Senegal erklären könne, zu kurz greife. Das sei dasselbe, wie zu argumentieren, dass autoritäre Strömungen des Christentums die Apartheid, die Argentinische Junta und den Aufstieg Wladimir Putins erklären könnten.²⁴

Die „Wahrheit“ zu sprechen und einen Gegendiskurs etablieren zu suchen, sei es von gegenkultureller Seite oder als Teil der journalistischen Bearbeitung eines Themas, ist ein wichtiger Teil der Auseinandersetzung. Insbesondere im Fall eines solch hegemonialen Diskurses, wie der Rahmung von Muslimen in orientalisierenden und Bedrohungsdiskursen, werden alternative Stimmen, auch wenn sie von solch wenig gegenkulturellen Quellen wie *CNN* kommen,

22 ‚Muslim rage‘ is lazy shorthand for a complex story. In: *The Observer*, 23.9.2012. Online unter: <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2012/sep/23/editorial-muslim-protests> (Zugriff: 7.11.2013).

23 Dean Obeidallah: Media don't get #MuslimRage. In: *CNN*, 20.9.2012. Online unter: <http://edition.cnn.com/2012/09/19/opinion/obeidallah-muslims-rage/index.html> (Zugriff: 7.11.2013).

24 Steve Coll: Days of Rage. In: *The New Yorker*, 1.10.2012. Online unter: http://www.newyorker.com/talk/comment/2012/10/01/121001taco_talk_coll (Zugriff: 7.11.2013).

kaum gehört. Beispiele wie die genannten werden schnell zur Ausnahme, die die Regel bestätigt, auch wenn die nüchternen Zahlen eine andere Sprache sprechen sollten. Auch Versuche von wissenschaftlich berufener Seite, so genannte ‚Experten‘ zu falsifizieren oder zu demaskieren, kommen selten über ihren eng gesteckten akademischen Rahmen hinaus.²⁵ Warum ändern solche Beiträge wenig bis gar nichts am hegemonialen Diskurs? Wenn der Westen doch so rational ist, warum lassen sich Experten, Politiker und Medien nicht von Forschungsergebnissen und nüchternen Zahlen überzeugen, sondern halten – selbst regelrecht irrational – an ihrer Version der Wirklichkeit fest?

Der französische Sozialwissenschaftler Didier Bigo stellt sich dieselbe Frage. Ihn interessiert, warum die quasi-natürliche Verknüpfung von Sicherheit und Migration so überaus stabil und erfolgreich ist, während Gegendiskurse, die aufgrund von Fakten zu beweisen suchen, dass diese Verbindung ein Trugschluss ist, wenig bis kein Gehör finden. Er stellt fest: „The primary problem, therefore, is ideological or discursive in that the securitization of migrants derives from the language itself and the different capacities of various actors to engage in speech acts“.²⁶ Seine Erklärung lautet, dass das Denken der dominanten Akteure, die Schlüsselpositionen innerhalb des Diskurses besetzen, von spezifischen Mythen gerahmt sei, die den hegemonialen Diskurs bestimmen. Auch wenn die Akteure selbst nicht unbedingt an die Mythen glaubten, so erschaffen sie sich doch eine Wahrheit, die über ihr eigenes Feld hinaus wirkt. Damit erklärt Bigo, warum der Sicherheits-Migrations-Diskurs von traditionellen Gegendiskursen kaum beeindruckt ist.

Die *Mainstream*-Medien folgen diesen Mythen und reproduzieren sie ebenfalls. So bemerkt Mark Allen Peterson über die Proteste gegen die Mohammed-Karikaturen und die sie begleitende Berichterstattung: „Events taking place at different times in different places, with dissimilar actors and diverse objectives were reified into a single event, a global story about a clash of civilizational values between a rational Western world and an irrational Islamic ‚other‘“.²⁷ Er vertritt die These, US-Medien hielten nicht deshalb an diesem Muster fest, weil sie selbst daran glaubten, sondern weil sie sich in der journalistischen Praxis selbstredend als „practical framing devices for rendering the world meaningful to local communities“²⁸ erwiesen hätten. Protest gegen das *Newsweek*-Cover blieb also keineswegs aus – er wäre allerdings weitgehend ungehört geblieben,

25 Als Beispiel für einen derartigen Versuch siehe Catherine Besteman, Hugh Gusterson (Hg.): *Why America's Top Pundits Are Wrong. Anthropologists Talk Back*. Berkeley, Los Angeles, London 2005.

26 Didier Bigo: *Security and Immigration: Toward a Critique of the Governmentality of Unease*. In: *Alternatives* 27, Special Issue, 2002, S. 63–92, hier S. 64.

27 Mark Allen Peterson: *Making global news: „Freedom of speech“ and „Muslim rage“ in U.S. journalism*. In: *Contemporary Islam* 1, 2007, H. 3, S. 247–264, hier S. 248.

28 Ebd.

wenn nicht noch plötzlich eine andere Art des Protests aufgetaucht wäre: Der Hashtag wurde zum Opfer einer feindlichen Übernahme.

Subversion der muslimischen Wut

Satire lebt von dem Bruch zwischen postulierter Wirklichkeit und perceptiver Wirklichkeit. Genau in diese Lücke stößt Satire und zeigt diese Inkongruenz gnadenlos auf. Ebendies geschieht auch hier. Zunächst tauchen Tweets mit dem Hashtag *#muslimrage* auf, die sich ironisch mit der Aufforderung und dem Begriff selbst auseinandersetzen. Twitterer posten Beispiele für Situationen, in denen sie muslimische Wut bekommen, und diese Tweets sind so erfolgreich, dass sie nicht nur das Interesse anderer Nutzer, sondern auch der Mainstream-Medien wie auch anderer sozialer Medien, etwa Blogs, wecken. Diese ironisierenden Tweets lassen sich in sechs Kategorien einteilen:

(1) Tweets, die Ärger über Selbstkontrolle und Selbstdisziplinierung bis hin zu Selbstverleugnung ausdrücken, die die Konsequenzen westlicher Angst antizipieren. Flugzeuge bzw. der Flughafen sind nach dem 11. September 2001 ein besonders ironisch aufgeladener Symbolort.

- „You lose your nephew at the airport but you can't yell his name because it's JIHAD #muslimrage“
- „Cannot say hi to Jack inside a plane. #MuslimRage“
- „On a plane and people mishearing me when I say I am a ,tourist'. #muslimrage“

Diese Tweets weisen auf tatsächliche Einschränkungen hin. Sie verdeutlichen die gesellschaftlich verlangte geringe Sichtbarkeit und Hörbarkeit von Muslimen. Referenzpunkt ist eigene Diskriminierungserfahrung und der als diskriminierend wahrgenommene Subjektivierungsprozess.

(2) Tweets, die Ärger darüber ausdrücken, dass die Sprecher/innen mit islamistischem Terrorismus gleichgesetzt werden. Der Mensch verschwindet hinter dem Label *Muslim* und existiert nicht mehr als handelndes Subjekt außerhalb einer zugeschriebenen religiösen Kategorie.

- „When everyone in history class turns to you once 9/11 is brought up. #MuslimRage“
- „I told my shrink I was feeling suicidal and he reported me to the FBI #muslimrage“

(3) Tweets, die sich mit der Ignoranz des Westens auseinandersetzen, der regionale Differenzen mit dem Verweis auf das Label *Islamische Welt* wegwischt und gleichzeitig die Kultur der Zielgruppe lächerlich macht

- „Television ,experts' saying Iran is an ,Arab' country. #MuslimRage“

- „My camel doesn't want to wear a seat belt. #muslimrage“
- „When a white man watches you pray and the says ‚Hey that was a really unique version of Head, Shoulders, Knees & Toes‘ #MuslimRage“

Das letzte Beispiel bezieht sich auf ein beliebtes Kinderlied, bei dem die genannten Körperteile spielerisch berührt werden. In der Gleichsetzung einer religiösen Praxis mit einem Kinderspiel spiegelt sich ein wesentliches Merkmal sogenannter ‚ethnischer Witze‘: Sie reduzieren Komplexität, markieren eine klare Grenzsetzung und lassen Ambiguität weniger beängstigend erscheinen.²⁹ Wie die meisten Tweets haben auch diese die westliche Angst als Referenzpunkt, indem sie den kulturellen Rassismus, der dieser zugrundeliegt, vorführen.

(4) Eine überwältigende Zahl von Tweets spielt mit der religiösen Kultur des Islam und dem vom Westen zugeschriebenen ‚Gefangenendasein‘ in der islamischen Kultur.

- „A puppy licked me. NOW I HAVE TO MAKE WUDU AGAIN AND BURN MY CLOTHES. #muslimrage“
- „The waiter didn't tell me the meat i was eating was pork; I was so angry I dropped my glass of wine. #MuslimRage“
- „No halal condoms at the pharmacy? #MuslimRage“
- „The ONLY gloves on sale were made with pigskin ... now I gut chilly #MuslimRage hands!!“
- „The 72 virgins turn out to be all males #MuslimRage“
- „There's no prayer room in this nightclub! #muslimrage“

Ähnlich beispielsweise dem jüdischen Witz zeigt sich hier ein spielerischer Umgang mit zugeschriebenen Stereotypen über religiöse Vorschriften – etwas an sich zutiefst Ernsthaftes.³⁰ Witz lebt von dieser Inkongruenz; entsprechend sind manche Tweets auch nur für ‚Eingeweihte‘ verständlich, wie der Verweis auf Wudu, die rituelle Waschung, verdeutlicht. Zugleich spiegelt sich hier jedoch ein Spiel mit religiösen Markern, die für den Westen zu Markern der Unsicherheit und Unberechenbarkeit geworden sind.

(5) Einen wichtigen Stellenwert nehmen Tweets ein, die unter dem Stichwort der feministischen Subversion subsumiert werden können und die auf eine Befreiung aus der doppelten Opferrolle abzielen.³¹

29 Christie Davies: *Ethnic Jokes, Moral Values and Social Boundaries*. In: *The British Journal of Sociology* 33, 1982, H. 3, S. 383–403, hier S. 400.

30 Siehe die Beiträge im Ausstellungsband Marcus G. Patka, Alfred Stalzer: *Alle meschugge? Jüdischer Witz und Humor*. Katalog zur gleichnamigen Ausstellung im Jüdischen Museum Wien, 20. März bis 8. September 2013. Wien 2013.

31 Cynthia Willett, Julie Willett, Yael D. Sherman: *The Seriously Erotic Politics of Feminist Laughter*. In: *Social Research* 79, 2012, H. 1, S. 17–246.

- „I’m having such a good hair day. No one even knows. #MuslimRage“
- „When I wear a white hijab to a TV interview with a white backdrop. #MuslimRage“
- „My hijab doesn’t match my outfit :(#muslimrage“

Muslimische Wut ist normalerweise in erster Linie männlich konnotiert, wie auch das Titelbild von *Newsweek* zeigt. Sie steht in starkem Kontrast zur Selbstbeschreibung der westlichen Moderne, die auf männlicher Rationalität fußt.³² Die Dichotomie von Natur und Kultur und ihre Entsprechung in weiblich und männlich wird durch die orientalisierende Sichtweise noch verstärkt. Frauen werden allerdings im Umkehrschluss vom Westen wieder unfreiwillig vereinnahmt, um die Distanz zur männlichen muslimischen Welt zu vergrößern, ganz im Sinne von Gert Baumanns Grammatik der Vereinnahmung: „In the grammar of encompassment, the putatively subordinate category is adopted, subsumed or co-opted [...] into the identity defined and, as it were, owned by those who do the encompassing.“³³

(6) Die letzte Kategorie widmet sich Tweets, die Wut über Banalitäten ausdrücken, die die Aufregung nicht wert sind.

- „Shawarma with no garlic sauce? #MuslimRage“
- „Wrestling is fake? #MuslimRage“
- „When my mom got mad at me for putting a pudding cup in the microwave #MuslimRage“
- „When my falafel comes out completely uncrispy #muslimrage“

Die Tweets vermitteln Ärger über Alltagsdinge, die ‚uns‘ prinzipiell ebenfalls aufregen könnten; durch das vorgestellte ‚muslimische‘ wird die ‚Wut‘ – bereits für sich genommen ein weitaus zu starkes Wort für die genannten Phänomene – jedoch vollends ins Absurde gezogen. Übertreibung ist ein typisches Mittel der Satire, und hier kann sie geradezu bei ihrem Werk beobachtet werden: In der westlichen Vorstellung ist muslimische Wut so dermaßen bedrohlich, dass sie sich eigentlich gar nicht auf so etwas Profanes wie beispielsweise matschige Falafel beziehen kann. Muslimische Wut hat sich aus westlicher Sicht ausschließlich gegen den Westen zu richten. Wenn sie sich gegen Alltagsereignisse richtet, wirkt nicht allein die muslimische Wut, sondern vor allem die westliche Angst absurd.

Twitter bleibt nicht das einzige Ventil für #MuslimRage. Es folgten visuelle Bearbeitungen des *Muslim Rage*-Motivs, unter anderem bei „Gawker: 13 power-

32 Siehe dazu Manuel Borutta, Nina Verheyen: Vulkanier und Choleriker? Männlichkeit und Emotion in der deutschen Geschichte 1800–2000. In: Dies. (Hg.): *Die Präsenz der Gefühle. Männlichkeit und Emotion in der Moderne*. Bielefeld 2010, S. 11–39.

33 Gerd Baumann: *Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach*. In: Ders., Andre Gingrich (Hg.): *Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach*. New York, Oxford 2004, S. 18–50, hier S. 26.



Must you chew with your mouth open?!?! #MuslimRage

Insane #MuslimRage:



Abb. 2: „Must you chew with your mouth open?!?! #MuslimRage“.

Quelle: <http://muslimrage.tumblr.com/image/31858990103>.

Abb. 3: „Insane #MuslimRage“.

Quelle: <http://gawker.com/5943828/13-powerful-images-of-muslim-rage>.

ful Images of Muslim Rage“³⁴ und „Tumblr: Rage against the narrative. Do you have #MuslimRage? Tell us why“.³⁵ Sie bearbeiten ebenfalls entweder Wut auf Banalitäten (Abb. 2) oder kontrastieren friedliche Alltagsszenen mit westlichen Klischees einer bedrohlichen muslimischen Welt (Abb. 3).

Allen gemeinsam ist, dass sie ihr humoristisches Potenzial aus einer Inkongruenz beziehen: Muslimische Wut ist aus westlicher Sicht zutiefst ernsthaft. Islam ist nicht lustig. Muslime haben keinen Humor – sie sind ja schließlich wütend. Schon allein die Tatsache, dass sich Muslime über etwas lustig machen könnten, dass sie Humor haben, bricht fundamental mit westlichen Vorstellungen.

Zur Funktionsweise von Humor und Ironie

Aber wie funktioniert diese Art der humoristischen Bearbeitung? Hilfreich ist das Konzept von Dominic Boyer und Alexei Yurchak zum „Stiob“.³⁶ Stiob ist eine Form der politischen Parodie, die insbesondere in der späten Sowjetunion und im sozialistischen Jugoslawien Verbreitung gefunden hatte, und von der Boyer und Yurchak behaupten, dass sie auch in der jetzigen spätkapitalistischen und liberalen Gesellschaft auf ideale Bedingungen treffe. Stiob basiert auf einer

³⁴ <http://gawker.com/5943828/13-powerful-images-of-muslim-rage> (Zugriff: 13.11.2013).

³⁵ <http://muslimrage.tumblr.com/> (Zugriff: 13.11.2013).

³⁶ Dominic Boyer, Alexei Yurchak: American Stiob: Or, What Late-Socialist Aesthetics of Parody Reveal about Contemporary Political Culture in the West. In: *Cultural Anthropology* 25, 2010, H. 2, S. 179–221.

Überidentifikation mit einem hyperformalisierten Objekt, einer Person oder einer Idee, die so weit geht, dass nicht mehr klar ist, was Ernst und was Spaß ist: „One of the key characteristics of stioib irony was that its identification with its object was unaccompanied by metacommentary on its ironic procedure. In other words, stioib was a ‚straight‘, deep caricature that usually did not signal its own ironic purpose“.³⁷

Während Stioib im Sozialismus auf der Überidentifikation mit dem herrschenden staatlichen System beruhte, geht es hier um eine Überidentifikation mit einem und Bejubelung eines hegemonialen stereotypischen Diskurses in Politik und Medien. Stioib nutzt die Hyperformalisierung des Diskurses. Für unser Beispiel bedeutet dies: Die Berichterstattung über Muslime in westlichen Gesellschaften ist vorwiegend ‚Bad News‘; dieser Mythos resultiert, wie bereits gezeigt, in einer formelhaften Beschwörung des muslimischen Anderen als Erklärungsrahmen, ohne dass genauer nach Inhalten gefragt wird. Eine Parodie und Satire dieser hegemonialen Diskursmacht im Sinne eines humoristischen Umkehrdiskurses benutzt die Sprache des dominanten Diskurses, dessen Ein-dimensionalität und Formelhaftigkeit genau dadurch besonders sichtbar wird, mit dem Mittel der Überidentifikation: „a parodic genre based on overidentification usually involves such precise mimicry of the object of one’s irony that it is often impossible to tell whether this is a form of sincere support or subtle ridicule, or both“.³⁸

Besonderen Augenmerk verdienen deshalb Formen des politischen Humors, die zwischen den beiden Polen von Ernsthaftigkeit und Satire oszillieren, die nicht auf eine Seite festgenagelt werden können und deren Protest und Botschaft uneindeutig bleiben – und die genau deshalb erfolgreich sein können.³⁹ Ähnliches geschieht, wenn Satiriker, Humoristen oder Comedians selbst in die Politik gehen, anstatt sie lediglich zu kommentieren, wie Jon Gnarr in Reykjavik oder Beppe Grillo in Italien.⁴⁰ Stets stellt sich die Frage, wie ernst die Akteure genommen werden können, und ob die Grenzüberschreitung von Satire zu ‚ernsthafter‘ Politik denn überhaupt statthaft sei, wie Jones und Kollegen anhand der TV-Satiriker Jon Stewart und Stephen Colbert und ihrer Aktivitäten außerhalb des Fernsehschirms exemplifizieren.⁴¹

37 Ebd., S. 181.

38 Ebd., S. 185.

39 Beispiele sind die „Billionaires“, deren Jubelveranstaltung auf eine vermeintliche Unterstützung des Systems zielen und dasselbe genau deshalb demaskieren, weil sie eine Wahrheit aussprechen, die zu absurd wirkt. Siehe dazu Angelique Haugerud: *Satire and Dissent in the Age of Billionaires*. In: *Social Research* 79, 2012, H. 1, S. 145–168.

40 Dominic Boyer: *Simply the best: Parody and political sincerity in Iceland*. In: *American Ethnologist* 40, 2013, H. 2, S. 276–287.

41 Jeffrey P. Jones, Geoffrey Baym, Amber Day: *Mr. Stewart and Mr. Colbert Go to Washington: Television Satirists Outside the Box*. In: *Social Research* 79, 2012, H. 1, S. 33–60.

#MuslimRage bezieht seine ironische Wucht zudem aus der Diskriminierungserfahrung. Kritik und Protest werden zwar aus einer marginalen Position heraus geäußert, sie verweigern sich jedoch explizit einer Position der Defensivität – angesichts des hegemonialen Diskurses sind Muslime oder die, die dazu gemacht werden, permanent in einer Verteidigungshaltung. Entsprechend sind #MuslimRage und verwandte Phänomene, die in der Literatur unter dem Stichwort des „ethnischen“ oder „migrantischen“ Humors zusammengefasst werden, als Reaktion auf Diskriminierung zu werten.⁴² Sie wenden Stereotype der Mehrheitsgesellschaft gegen dieselbe, überziehen und übertreiben sie und ziehen sie damit ins Lächerliche. Auf diese Weise befreien sich die Akteure aus diesem Korsett der Vorurteile und auferlegten Unsichtbarkeit und erscheinen als eigenständig Handelnde, die über diesen Dingen stehen.

Dies geschieht durch eine Umkehrung des hegemonialen Diskurses, einen „humour of reverse discourse“.⁴³ Diese Form des Humors verwendet die Zeichensysteme des biologischen und kulturellen Rassismus, sucht jedoch einen umgedrehten semantischen Effekt zu erzielen. Die Aneignung der Zeichen erzeugt eine multiple Bedeutungsverschiebung im komischen Umkehrdiskurs. Damit ist „humour of reverse discourse“ ein Akt der Widerständigkeit, der Bedeutung verändern und gesellschaftliche Ambivalenzen auflösen will.⁴⁴ Entsprechend sieht Weaver die Performanzen des widerständigen Humors durch eine „paradoxe Ernsthaftigkeit“, gekennzeichnet.⁴⁵ Die Parodie liegt in der Performanz eines westlichen Stereotyps. Rassistische Stereotype werden benutzt, um sich von ihnen zu distanzieren. Rollen werden in einem performativen Akt aufgeführt – sie werden explizit nicht übernommen, um sie zu repräsentieren.

Sowohl Hyperformalisierung als auch Umkehrdiskurse zeigen, wie politischer Humor als Waffe des orientalisierten Subjekts, als „Jiu-Jitsu des Subalternen“ fungieren kann.⁴⁶ Jiu-Jitsu nutzt die Angriffskraft des Gegners und lenkt diese zum eigenen Vorteil um. Die Gewalt des Gegners läuft damit nicht ins Leere, sondern wird gegen ihn gewendet.

42 Siehe dazu Helga Kotthoff: Jede Minderheit hat ein Recht auf Diskriminierung. Sprachliche und soziale Verhältnisse in der transkulturellen Alltags- und Medienkomik. In: Helga Kotthoff, Shpresa Jashari, Darja Klittinger (Hg.): Komik (in) der Migrationsgesellschaft. Konstanz, München 2013, S. 61–132.

43 Simon Weaver: The ‚Other‘ Laughs Back: Humour and Resistance in Anti-racist Comedy. In: *Sociology* 44, 2010, H. 1, S. 31–48.

44 Vergleiche dazu Bakhtins Ausführungen zu Ambivalenz und Karneval in Pam Morris (Hg.): *The Bakhtin Reader. Selected Writings of Bakhtin, Medvedev and Volshinov*. London 2009.

45 Weaver (wie Anm. 43), S. 44.

46 Wie Anm. 21.

Das Spiel mit der Mehrdeutigkeit

Es überrascht nicht, dass diese Form des Protests insbesondere von sozialen Gruppen aufgegriffen wird, die vom dominanten Diskurs weitgehend ausgeschlossen sind. *Twitter*, Blogs und Plattformen wie *Tumblr* und andere Medien ermöglichen eine Teilhabe am politischen Diskurs und werden zu Werkzeugen subversiven Humors. Exemplarisch sei die Betreiberin des *Tumblr*-Blogs *Rage against the narrative*, Mariam Bazeed, zitiert. Sie beschreibt ihre Motivation für diesen Foto-Blog wie folgt:

Alle paar Jahre passiert irgendetwas in der Welt, und die westlichen Medien klammern sich an Bilder von sehr wütenden Muslimen, die deswegen wie am Spieß schreien und kreischen mit ihren kleinen bärtigen Köpfen mit ihren Gebetsmalen, völlig egal, dass es buchstäblich Millionen von uns auf der Welt gibt, und dass gerade mal eine kleine Handvoll davon sich deswegen zum Depp macht. Ihr kennt das Bild, von dem ich spreche, weil Ihr es eine Million Mal gesehen habt – erhobene Arme, haarige Hände zu Fäusten geballt, Augenbrauen in V-Form, und wenn sie eine Sprechblase dazutun könnten, würde darin vermutlich „ALLAHU AKBAR!!!!“ stehen. Schnauze voll von diesem Narrativ? Ich auch.⁴⁷

Allerdings können humoristische Umkehrdiskurse auch ein polysemisches Element enthalten, das Rassismus reproduzieren kann. Diese Ambivalenz sieht auch Weaver; am Beispiel schwarzer Comedy in den USA und Großbritannien zeichnet er nach, wie unterschiedliche Adressaten Comedy unterschiedlich rezipieren können; für die einen bestätigt sich das Stereotyp, für die anderen transportiert die Performance Subversion. Entsprechend Stuart Halls Konzept des Kodierens und Dekodierens resultiert keine festgelegte Bedeutung, auch wenn der Sender eine bevorzugte Bedeutung mitschickt.⁴⁸

Eine solche potentielle Mehrdeutigkeit findet sich selbstredend ebenfalls bei *#MuslimRage* – es bleibt die Frage, wer über wen oder mit wem lacht. Da es sich nicht um eine Repräsentation, sondern um Performanz und Parodie handelt, muss das *Twitter*-Ego nicht mit einer tatsächlichen Person übereinstimmen. Zudem ist der Urheber nicht mehr klar auszumachen, wenn etwas mehrere tausend Mal retweetet wird. Schließlich lässt sich kaum feststellen, warum der Tweet so erfolgreich ist, ob also Überidentifikation in Identifikation gründet, ob ironische Distanz den Witz um des Witzes willen retweetet, oder ob womöglich das Klischee bestärkt wird. Ob nun Ironie, wie Christy Wampole

⁴⁷ <http://muslimrage.tumblr.com/aboutus> (Zugriff: 8.11.2013) [eigene Übersetzung].

⁴⁸ Stuart Hall: Kodieren/Dekodieren. In: Roger Bromley, Udo Göttlich, Carsten Winter (Hg.): *Cultural Studies. Grundlagentexte zur Einführung*. Lüneburg 1999, S. 92–110.

kritisiert, der Ethos unserer Zeit ist, der lediglich „rampant sarcasm and unapologetic cultivation of silliness“ ausdrücke,⁴⁹ oder, wie Cynthia Willett findet, die passende kritische Geisteshaltung angesichts des „Age of Empire“,⁵⁰ dies weiterzuerfolgen führte nun zu weit. Es ist jedenfalls aussichtslos, über Authentizität nachzudenken – in der Parodie ist jedem alles möglich, und das macht die Besonderheit dieser besonderen Form des Humors aus.

Was ist nun vom #MuslimRage zu halten? Der Versuch des *Atlantic*, ein wenig Ordnung in das Phänomen #MuslimRage zu bringen, fasst ihn zugleich recht schön zusammen:

Der Hashtag enthält Tweets von mutmaßlichen Muslimen. Tweets von Leuten, die vermutlich keine Muslime sind. Tweets von Leuten, die sich anscheinend über Muslime lustig machen. Tweets von Leuten, die sich über die Leute lustig machen, die sich anscheinend über Muslime lustig machen. Der Hashtag, wie das häufig mit Hashtags ist, hat ein Eigenleben begonnen, unabhängig von seinem Urheber. [...] Die ganze Idee des „Muslim Rage“ – als Idee wie als Hashtag – wurde auf den Kopf gestellt. [...] Sie veränderten den Zynismus des Magazins *Newsweek* in etwas Besseres – etwas Lustiges und Bedeutungsvolles und Aufschlussreiches und Wirkliches. Sie machten aus *Newsweek*s ‚scripted experience‘ etwas, das sie selbst geschrieben haben.⁵¹

Der amerikanischen *Newsweek* hat die muslimische Wut übrigens kein Glück gebracht. Die Printausgabe ist mittlerweile eingestellt; das Magazin existiert nunmehr lediglich online. Das Problem des *Muslim Rage* hat sich dadurch allerdings leider nicht erledigt.

49 Christy Wampole: How to Live Without Irony. In: *The New York Times*, 17.11.2012. Online unter: http://opinionator.blogs.nytimes.com/2012/11/17/how-to-live-without-irony/?_r=0 (Zugriff: 8.11.2013).

50 Cynthia Willett: *Irony in the Age of Empire. Comic Perspectives on Democracy and Freedom*. Bloomington, Indianapolis 2008.

51 Megan Garber: #MuslimRage: How a Cynical Social-Media Play Became an Awesome Meme. In: *The Atlantic*, 17.9.2012. Online unter: <http://www.theatlantic.com/technology/archive/2012/09/-muslimrage-how-a-cynical-social-media-play-became-an-awesome-meme/262473/> (Zugriff: 8.11.2013). [eigene Übersetzung].

„I start with my personal life.“ Zum Potenzial der Autoethnografie für die volkskundliche Forschung zu und mit Gefühlen¹

Einleitung

Wo Gefühle im Spiel sind, stoßen wir schnell an die Grenzen des Sagbaren.² Im Sprechen über sie dominieren Metaphern, Vergleiche und Andeutungen, Mimik und Gestik gewinnen an Bedeutung und Missverständnisse sind an der Tagesordnung. Für eine Disziplin, die sich in mehrfacher Hinsicht dem gesprochenen und geschriebenen Wort verpflichtet hat, bringt das verschiedene Probleme mit sich: Zunächst müssen wir damit rechnen, dass unsere Forschungsteilnehmer/innen nicht detailliert über ihre Gefühle sprechen können oder wollen. Auch wenn sie das tun, können wir nur schwer überprüfen, ob unsere Deutungen ihres Berichts ihr emotionales Erleben angemessen erfassen oder nicht. Wenn wir Beobachtungsstudien zu Phänomenen durchführen, in denen Gefühle eine zentrale Rolle spielen, scheint es, als wären wir auf unsere alltagspraktisch geschulte Empathie zurückgeworfen: Anders als Artefakte sind Gefühle nicht angreifbar, anders als viele Handlungen, Interaktionen

- 1 Dieser Text versteht sich als Dokumentation des 2013 gehaltenen Vortrages. Jüngere Aufsätze der Autorinnen zum Thema Autoethnographie – der erste gerade in Begutachtung, der zweite im Erscheinen – sind: Andrea Ploder, Johanna Stadlbauer: Strong Reflexivity and Its Critics: Responses to Autoethnography in the German-speaking Cultural and Social Sciences, In: Qualitative Inquiry (Special Issue: European Contributions to Strong Reflexivity); Andrea Ploder, Johanna Stadlbauer: Starke Reflexivität: Autoethnographie und Ethnopschoanalyse im Gespräch, In: Jochen Bonz, Marion Hamm, Katharina Eisch-Angus, Almut Sülzle (Hg.): Subjektorientiertes Deuten. Zur Methodentheorie und Methodenpraxis ethnopschoanalytisch orientierter Interpretationsgruppen (Arbeitstitel). Wiesbaden.
- 2 Unter einem *Gefühl* verstehen wir in weiterer Folge ein psychophysisches Erlebnis einer Person, das häufig (aber keineswegs immer) sichtbaren oder hörbaren Ausdruck findet, durch den es für andere zugänglich werden kann. Während wir als *Gefühl* ein unmittelbares und individuelles Erlebnis bezeichnen, beziehen wir den Begriff der *Emotion* auf das psychophysische Grundinventar des Menschen, das das Erleben von Gefühlen überhaupt erst möglich macht. Basisemotionen wie Freude, Trauer, Wut und Scham sind die Zutaten, aus denen individuelle Gefühle zusammengesetzt sind. Ihr Rückbezug auf ein von vielen anderen Menschen geteiltes emotionales Grundinventar macht es überhaupt erst möglich, Gefühle von anderen zu interpretieren und sich sinnvoll darauf zu beziehen. Die Komplexität ihrer jeweils aktuellen Zusammensetzung macht es zugleich schwer, sie im Einzelfall ‚richtig‘ zu deuten.

und Praktiken sind sie kaum beobachtbar. Wo sie körperlich oder verbal zum Ausdruck kommen, ist dieser Ausdruck nur selten einem bestimmten Gefühl zuzuordnen, in den Feldprotokollen tauchen vereinfachende Interpretationen auf (z.B.: „Die Person sieht irgendwie traurig aus“). Gefühle entziehen sich scheinbar systematisch einer ordnenden, strukturierenden verbalen Analyse.³ Am nächsten kommt man ihnen offenbar mit der Analyse von Texten literarischer oder quasi-literarischer Qualität, weshalb auch ein erheblicher Teil der soziologischen Emotionsforschung mit der Analyse von Briefen oder Romanen beschäftigt ist.⁴ Das größte Hindernis im forschenden Umgang mit Gefühlen liegt aber wohl nicht in der Forschungssituation, sondern in den Konventionen des wissenschaftlichen Schreibens. Die andeutungsreiche, uneindeutige, blumige ‚Sprache‘ des Gefühls widerspricht den Normen einer klaren, argumentativ-deskriptiven wissenschaftlichen Prosa, die in den Kulturwissenschaften zwar weniger streng gehandhabt wird als in anderen Disziplinen, als implizite Norm aber dennoch spürbar bleibt.

Angesichts dieser Schwierigkeiten ist die Frage berechtigt, ob und warum sich die Volkskunde/Kulturanthropologie überhaupt darauf einlassen sollte, Gefühle zu erforschen. Unbestritten ist, dass Gefühle in unseren Entscheidungen und Wünschen, in Handlungen, Praktiken und Handhabungen, in unserem Umgang miteinander und mit der Welt eine große Rolle spielen.⁵ Ein Teil ihrer Kraft mag gerade darin begründet sein, dass sie nicht ohne Weiteres artikuliert und verstanden werden können. Welches Gefühl in einer bestimmten Situation auftritt, ob und wie es zum Ausdruck gebracht werden kann und welche Reaktionen darauf als adäquat gelten, hängt nicht zuletzt vom sozialen und kulturellen Hintergrund der beteiligten Akteurinnen und Akteure sowie der Rahmung der jeweiligen Situationen ab. Gefühle beeinflussen das soziale und kulturelle Geschehen und werden selbst sozial und kulturell überformt. Wie Handlungen, Praktiken, Interaktionen und Artefakte sind sie also Kristallisationspunkte kultureller und sozialer Verfasstheit und von daher als Forschungsgegenstand für alle Kultur- und Sozialwissenschaften von großer Relevanz. Sie eröffnen den Zugang zu neuen, relevanten Forschungsfeldern, erweitern unseren Zugang zu bekannten Feldern und ermöglichen uns eine gezielte Auseinandersetzung

- 3 Oder, wie es Alexander Geimer treffend formuliert: „Emotionen und Gefühle sind keine Grundbegriffe der qualitativen Sozialforschung deutscher Tradition. [...] Wofür schon im Alltagsleben kaum Begriffe und Denkmodelle bestehen, das lässt sich entsprechend auch schwer rekonstruieren.“ Vgl. Alexander Geimer: Performance Ethnography und Autoethnography: Trend, Turn oder Schisma in der qualitativen Forschung? In: Zeitschrift für Qualitative Forschung 12, 2011, H. 2, S. 299–320, hier S. 313 f.
- 4 Vgl. Helmut Kuzmics, Gerald Mozetic: Literatur als Soziologie. Zum Verhältnis von literarischer und gesellschaftlicher Wirklichkeit. Konstanz 2003; oder Sabine Haring, Helmut Kuzmics: Das Gesicht des Krieges. Militär aus emotionssoziologischer Sicht. Wien 2008.
- 5 Vgl. z.B. Katharina Scherke: Emotionen als Forschungsgegenstand der deutschsprachigen Soziologie. Wiesbaden 2009.

mit unserem eigenen, auch körperlichen Erleben als Forscher/innen in der Forschungssituation.⁶

Dass Gefühle ein wichtiger Gegenstand für die volkskundlich-kulturanthropologische Forschung sind, hat unter anderem die dem vorliegenden Band zugrunde liegende Tagung deutlich gemacht. Es gibt vielversprechende theoretische und methodische Annäherungen an diesen Gegenstand, von denen einige im Tagungsband diskutiert werden.⁷ Dieser Beitrag widmet sich Potenzial und Grenzen eines Forschungszuganges, der das Erleben und Kommunizieren von Gefühlen ins Zentrum seiner Methodologie gestellt hat: der Autoethnografie.

Was ist und was kann die Autoethnografie?

„Die beschriebenen Situationen sind teilweise fiktiv, aber meistens haben sie so oder so ähnlich wirklich stattgefunden. Meine Gefühle, die ich bei jeder Geschichte beschreiben werde, sind in jedem Fall echt und wirklich so durchlebt worden.“⁸ Mit diesem Statement leitet eine Studentin ihre Performance ein, die sie am Ende einer Lehrveranstaltung zu Autoethnografie gemeinsam mit ihrer Kollegin aufführt. Basis ist ein autoethnografischer Text, in dem sie ihre Alltagserfahrungen des „Andersgemachtwerdens“ als Migrantin zu Episoden verdichtet hat. Die Performance löst bei den Lehrveranstaltungsteilnehmer/innen/n rege Diskussionen aus, sie empören sich, vergleichen, relativieren, fragen nach, bringen Literatur aus anderen Lehrveranstaltungen ins Spiel. Es kommt zu Kontroversen, Fragen werden gestellt, Gedanken fortgesponnen. Die Autoethnografie hat damit eines ihrer wichtigsten Ziele erfüllt: Das Publikum wurde durch das Darlegen individueller Gefühlsprozesse erreicht, es schließt mit eigenen Erfahrungen und Thesen an das Erzählte an, und es entsteht ein Raum, in dem alltägliche Themen (in diesem Fall: Prozesse des *Otherings*) gewinnbringend diskutiert werden können.

Autoethnografie ist eine Forschungsmethode und zugleich eine Form wissenschaftlichen Schreibens. Die Forschenden beschreiben und analysieren darin ihre eigene gelebte Erfahrung, um auf diesem Weg soziale und kulturelle Phänomene zu verstehen. Sie reagiert auf die Kritik an diskursiver Festschreibung und gewaltvoller Repräsentation, die von poststrukturalistischen Theori-

6 Ausführlicher dazu: Andrea Ploder, Johanna Stadlbauer: Autoethnographie und Volkskunde? Zum Potenzial wissenschaftlicher Selbsterzählungen für die volkskundlich-kulturanthropologische Forschungspraxis. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde LXVII/116, 2013, H. 3/4, S. 373–404.

7 Vgl. z.B. die Beiträge von Monique Scheer sowie von Jochen Bonz und Katharina Eisch-Angus.

8 Seema Akbar, Abschlussperformance im Rahmen der von den Autorinnen angebotenen Arbeitsgemeinschaft „With understanding ourselves comes understanding others. Zu Theorie und Praxis der Autoethnographie und ihrer Relevanz für die Kulturanthropologie.“ Wintersemester 2012/13, Karl-Franzens-Universität Graz.

en (insbesondere von postkolonialen, Queer- und Gender-Theorien) ausgeht, und verabschiedet sich von der Idee, mit der richtigen Herangehensweise ein abschließendes und methodisch abgesichertes Verständnis eines Phänomens sicherstellen zu können. Autoethnografische Texte wollen für verschiedene Lesarten und Interpretationen offenbleiben und so das Publikum in den Erkenntnisprozess involvieren. Als tragender Bestandteil subjektiven Erlebens stehen Gefühle am Anfang und Ende jeder autoethnografischen Untersuchung: Sie sind Erkenntnisgegenstand, Erkenntnismedium und auch Erkenntnisziel der Autoethnografie.

Autoethnografische Texte brauchen, wie Arthur Bochner schreibt, aktive, reflexive Lesende, die dazu bereit sind, in einen engagierten partnerschaftlichen Dialog mit den Schreibenden und der Geschichte einzutreten. Im Idealfall beurteilen sie die Texte nicht aus der Distanz, sondern lassen sich in die Geschichte involvieren, sind „berührbar“.⁹ Um das zu erreichen, bedarf es aber einer entsprechenden Haltung der Forschenden: Sie müssen sich selbst im Forschungs- und Darstellungsprozess „verletzlich“ machen.¹⁰

Im Gegensatz zu klassischeren kultur- und sozialwissenschaftlichen Genres verstehen sich Autoethnografien nicht als Medium zum Transport von Forschungsergebnissen, sondern unterstützen eine prozessuale, ‚performative‘ Epistemologie. Sie verlagern den Ort der Erkenntnis vom Forschungsprozess in das Rezeptionserlebnis und gehen davon aus, dass Erkenntnis in wissenschaftlichen Texten oder Vorträgen nicht transportiert, wohl aber von ihnen ausgelöst und angestoßen werden kann. Das Anstoßen von Erkenntnisprozessen funktioniert dann besonders gut, wenn der Text die Rezipient/inn/en auch auf der Gefühlsebene erreicht. Damit ist die Autoethnografie nicht nur dazu in der Lage, Gefühle in der Forschung zu berücksichtigen, sondern sie sind zentral für ihre Methodologie.“

- 9 Vgl. Arthur P. Bochner: Narrative's Virtues. In: *Qualitative Inquiry* 7, 2001, H. 2, S. 131–157, hier S. 148, S. 149; genaues Zitat: „Illness narratives require an active and reflexive reader who wants to enter into dialogue with the writer and the story. Ideally, the reader is not expected to be distant to judge the story objectively but rather to be subjectively and emotionally present to participate as an engaged, dialogical partner.“
- 10 Vgl. Carolyn Ellis: Heartful Autoethnography. In: *Qualitative Health Research* 9, 1999, H. 5, S. 669–683, hier S. 675; Ellis bezieht sich auf Ruth Behar's Figur des „vulnerable observers“, vgl. Ruth Behar: *The Vulnerable Observer. Anthropology That Breaks Your Heart*. Boston 1997; genaues Zitat: „But if you're not willing to become a vulnerable observer, then maybe you ought to reconsider doing autoethnography. If you let yourself be vulnerable, then your readers are more likely to respond vulnerably, and that's what you want, vulnerable readers.“
- 11 Die enge Verknüpfung von Autoethnografie und Gefühlen wird besonders deutlich, wenn der Kommunikationswissenschaftler Ronald Pelias von ihr als einer „Methodologie des Herzens“ spricht (vgl. Ronald J. Pelias: *A Methodology of the Heart. Evoking Academic and Daily Life*. Walnut Creek 2004). Pelias geht in dieser Essay-Sammlung auf Basis persönlicher Erfahrungen unterschiedlichen Dimensionen akademischen Alltags nach und lotet dabei das Potential unterschiedlicher Repräsentationsformen aus. Er hofft, dass sein ‚Von-Herzen-Schreiben‘, das

Gefühle sind für einige Autoethnograf/inn/en auch Motivator und Legitimation ihres wissenschaftlichen Wirkens: Während ihre Fachkolleg/inn/en sich nicht vorstellen können, dass Empathie, Identifikation mit dem Leid anderer und sozialer Wandel legitime wissenschaftliche Ziele sein können, wollen sie keine Wissenschaft betreiben, die ohne sie auskommt.¹² Die Kulturanthropologin Ruth Behar ist eine von ihnen. Forschung, die nicht berührt, ist für sie den Aufwand nicht wert: „Call it sentimental, call it Victorian and nineteenth century, but I say that anthropology that doesn't break your heart just isn't worth doing anymore.“¹³ Es sind aber nicht nur die Forscher/innen, die dazu aufgerufen werden, ihren distanzierten Standpunkt aufzugeben und sich auch auf der Gefühlsebene involvieren zu lassen; viele Autoethnograf/inn/en wollen durch literarisch ansprechende und evokative Prosa auch ganz gezielt die Barrieren zwischen Wissenschaft und außerwissenschaftlicher Öffentlichkeit überwinden. Sie nutzen ästhetische Mittel, um ihren Ethnografien bei einer möglichst großen Gruppe von Rezipient/inn/en Gehör zu verschaffen: Das Lesen soll ein Fühlen soll ein Denken anstoßen. Damit verbunden ist häufig auch die Absicht, eine Veränderung des sozialen Status Quo herbeizuführen.¹⁴

Autoethnografie in der Forschungspraxis

Carolyn Ellis und Arthur Bochner beschreiben die Entstehung autoethnografischer Texte als Forschungsprozess:

I start with my personal life. I pay attention to my physical feelings, thoughts, and emotions. I use [...] systematic sociological introspection and emotional recall to try to understand an experience I've lived through. Then I write my experience as a story. By exploring a particular life, I hope to understand a way of life [...]. [T]he goal is [...] to enter and document the moment-to-moment, concrete details of life.¹⁵

Anbieten von Identifikationsmöglichkeiten und Empathie, ihn als Wissenschaftler näher an seine Forschungssubjekte heranbringt. Auch Carolyn Ellis spricht von „Heartful Ethnography“, vgl. Ellis (wie Anm. 10).

- 12 Vgl. Nancy Scheper-Hughes: *Death Without Weeping. The Violence of Everyday Life in Brazil*. Berkeley 1992, hier S. 82; Arthur W. Frank: *The Wounded Storyteller. Body, Illness, and Ethics*. Chicago 1997.
- 13 Behar (wie Anm. 9), hier S. 177.
- 14 Vgl. Carolyn Ellis, Tony E. Adams, Arthur Bochner: *Autoethnographie*. In: Katja Mruck, Günther Mey (Hg.): *Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie*. Wiesbaden 2010, S. 345–357, hier S. 348.
- 15 Carolyn Ellis, Arthur Bochner: *Autoethnography, Personal Narrative, Reflexivity: Researcher as Subject*. In: Norman K. Denzin, Yvonna Lincoln (Hg.): *Handbook of Qualitative Research*. London 2000, S. 733–768, hier S. 737.

Autoethnografien basieren auf Erinnerungen, systematischer Introspektion¹⁶, Tagebucheinträgen und persönlichen Dokumenten, Briefen, Fotos, Zeichnungen und alle anderen Materialien, die Zugang zu Gefühlswelten bzw. einer Erinnerung daran eröffnen. Unter Rückgriff auf dieses Material werden Texte hergestellt, die im Zuge der Forschung mehrfach überarbeitet und umgeschrieben werden. Während dieses Bearbeitungsprozesses wird die Einzelbiografie immer mehr zum Anker für das Verstehen von Phänomenen, an denen die Autorin oder der Autor Anteil hatten. Der Schlüssel dazu liegt in der Kontextualisierung der eigenen Geschichte – die kulturelle und soziale Einbettung des Geschehens muss auf deskriptiver und/oder performativer Ebene deutlich werden.

In der Autoethnografie ist das Schreiben „Method of Inquiry“¹⁷: Wiederlesen und Umschreiben des Textes sind zentraler Teil des Interpretationsprozesses. Motor der Bearbeitung sind Fragen, die die Autor/inn/en immer wieder an den Text richten: Welche Themen und Motive sind in der Geschichte noch verborgen? Was sagt uns der Text über das Erlebte, und wo kann das Publikum mit seinen eigenen Geschichten anschließen? Welche Elemente der Geschichte sind emotional produktiv und damit epistemisch besonders gehaltvoll? Wie können wichtige Themen und Passagen systematisch sprachlich gestärkt werden? In der Volkskunde/Kulturanthropologie hat spätestens im Zuge der *writing culture*-Debatte eine Sensibilisierung für das *Wie* des wissenschaftlichen Schreibens stattgefunden. Anders als etwa in der Soziologie ist hier eine gewisse Nähe zum Evokativen, zum literarisch Ansprechenden bereits vorhanden.¹⁸ Den Text gezielt als Medium für gefühlsinduzierte Erkenntnisprozesse zu nutzen, ist aber bislang auch hier keine explizite epistemische Strategie.

Die Autoethnografie bietet auch gute Ansatzpunkte, um die Körperlichkeit der Feldforschungserfahrung als Erkenntnisinstrument zu nutzen. Die Körperlichkeit der Forschenden wird in die Reflexion einbezogen, der Text soll körperliches Empfinden evozieren und somit diese Körperlichkeit auch repräsentieren. Was das bedeutet, kann anhand zweier Beispiele verdeutlicht werden: Lisa Tillmann Healy schreibt über ihren Alltag mit einer Essstörung.¹⁹ Sie erzählt verschiedene biografische Episoden nach, die ihrer Meinung nach in Zusammenhang mit ihrer Bulimie oder der gesellschaftlichen Einstellung zu Körper und Esskultur stehen. Die Autorin beschreibt einen Behälter mit Spei-

16 Vgl. Carolyn Ellis: Systematic Sociological Introspection. In: Lisa Given (Hg.): The Sage Encyclopedia of Qualitative Research Methods. London 2008, S. 853–854.

17 Laurel Richardson, Elizabeth Adams St. Pierre: Writing: A Method of Inquiry. In: Norman K. Denzin, Yvonna Lincoln (Hg.): Handbook of Qualitative Research. Thousand Oaks 2005, S. 959–978.

18 Zum Konzept der „impressionistischen Erzählung“ vgl. John van Maanen: Tales of the Field: On Writing Ethnography. Chicago 1988.

19 Vgl. Lisa M. Tillmann-Healy: A Secret Life in a Culture of Thinness. Reflections on Body, Food, and Bulimia. In: Carolyn Ellis, Arthur P. Bochner (Hg.): Composing Ethnography. Alternative Forms of Qualitative Writing. Walnut Creek 1996, S. 76–108.

sees, das Kondenswasser auf dem Behälter, das sie spürt, als sie ihn berührt; sie beschreibt ihre Bewegungen im Inhalt des Bechers mit einem Löffel, die Beschaffenheit des Löffels und das Gefühl von schmelzendem Eis in ihrem Mund. An anderer Stelle beschreibt sie die Atmosphäre und ihre körperlichen Empfindungen während des kollektiven Abgewogen-Werdens im Schulsportunterricht. Sinnliche Aspekte einer individuellen und gesellschaftlichen ‚Kultur der Essstörung‘ und die Wirkungen auf die Gefühlswelt der Autorin werden den Lesenden sehr anschaulich und nachvollziehbar und ermöglichen, das wurde auch bei der Diskussion des Textes in einer Lehrveranstaltung deutlich, eine evokative, gefühlbasierte Annäherung an das verhandelte Thema.

Ein weiteres Beispiel stammt aus der feministisch inspirierten Kulturanthropologie. Samuel Veissiere schreibt über Begehren und dessen kulturelle Konstruktion im postkolonialen Kontext, sein Forschungsfeld sind die Straßen in den Armenvierteln einer brasilianischen Großstadt. Seine Ausführungen basieren auf intensiver teilnehmender Beobachtung und Forschungsgesprächen, doch sein Buch handelt in erster Linie von seiner eigenen Geschichte. Veissiere nimmt sein eigenes Begehren als Ausgangspunkt für eine kritische Reflexion: „I had spoken of the waves of metallic desire that can flash through my body or pound through my heart at the sight of brown and amber colored flesh“²⁰. Das Thematisieren seiner auch körperlichen Erfahrungen mit Sexarbeit, Gewalt und Armut soll dazu beitragen, „reflexive accounts of white male desire as a hermeneutic window into the violence of Empire“²¹ zu schaffen, derer es seiner Ansicht nach dringend bedarf.²²

Weitere aktuelle Gegenstandsbereiche, die im Umfeld der kulturanthropologischen Fächer autoethnografisch bearbeitet werden, sind das Heimwerken²³, Technikerfahrung im Alltag²⁴, Routinen, Tagträumen, Warten²⁵, Trauer²⁶, Krankheiten²⁷, Naturkatastrophen²⁸, Beziehung zu psychisch kranken Elternteil-

20 Samuel Veissiere: *The Ghosts of Empire. Violence, Suffering and Mobility in the Transatlantic Cultural Economy of Desire* (= Contributions to Transnational Feminism, Bd. 3). Berlin, London 2011, S. 21.

21 Ebd., S. 22.

22 Vgl. dazu kritisch Johanna Stadlbauer (2012): Rezension zu: Veissiere, Samuel (2011): *The Ghosts of Empire: Race, Sex, and Mobility in the Transatlantic Cultural Economy of Desire*. Lit Verlag (Transnational Feminisms), In: *Zeitschrift für Volkskunde* 109, 2013, Bd. I, S. 140–141.

23 Vgl. Billy Ehn: *Doing-it-yourself: Autoethnography of Manual Work*. In: Tom O'Dell, Robert Willim (Hg.): *Irregular Ethnographies* (= *Ethnologia Europaea* special issue, Bd. 41, Bd. 1). Copenhagen 2011, S. 53–63.

24 Vgl. Timo Heimerdinger, Christopher Scholtz: *Beobachtete Selbstbeobachtung. Ein methodisches Instrument der hermeneutischen Kulturanalyse*. In: *Volkskunde in Rheinland-Pfalz* 21, 2007, S. 89–102.

25 Vgl. Billy Ehn, Orvar Löfgren: *The Secret World of Doing Nothing*. Berkeley 2010.

26 Vgl. Carolyn Ellis: *Grave Tending: With Mom at the Cemetery*. In: *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum Qualitative Social Research* 4, 2003, H. 2, Artikel 28, 8 Absätze.

27 Vgl. Tillmann-Healy (wie Anm.19).

len²⁹, die Sozialisation innerhalb einer bestimmten Berufsgruppe³⁰, politisches Engagement, Protestkulturen³¹, mobile Berufsalltage³², Fluchtmigration/Exil³³ und Sexarbeit³⁴. Als fruchtbarer Zugang hat sich Autoethnografie insbesondere für liminale Phasen in der Biografie erwiesen. In einer Vielzahl an Studien werden Übergänge thematisiert – etwa der von der Kindheit zum Erwachsensein, der Promotionsprozess³⁵ oder Migration. Auch die Erfahrung sozialer Randständigkeit, Fragen von Zugehörigkeit, die mithilfe von Beobachtungen und Interviews nur schwer, jedenfalls kaum in ihrem häufig krisenhaften Charakter erforscht werden könnten, werden bearbeitet, z.B. in Studien zu Homosexualität, zum Frausein, zum Dasein als Aktivist/in. Insbesondere scheint dieser Zugang für Phänomene, die mit Liebe, Freude, Angst oder Trauer zu tun haben, aber auch für körpernahe Forschungsfelder wie Sport, Sexualität, Gewalterfahrungen oder Krankheit geeignet zu sein. Damit stellt sie eine wertvolle Ergänzung für die Volkskunde/Kulturanthropologie dar, die die Körperlichkeit der Feldforschungserfahrung nach wie vor meist als ‚Verzerrungsfalle‘ betrachtet, aber kaum als Erkenntnisinstrument nutzt.³⁶

- 28 Vgl. Erik Cohen: Flooded. An Auto-Ethnography of the 2011 Bangkok Flood. In: Aktuelle Südostasienforschung/Current Research on South-East Asia 5, 2012, H. 2, S. 316–334, http://www.seas.at/aseas/5_2/ASEAS_5_2_A8.pdf (Zugriff: 1.7.2013).
- 29 Vgl. Carol Rambo Ronai: My Mother is Mentally Retarded. In: Ellis, Bochner (wie Anm. 18), S. 109–131.
- 30 Vgl. Angelika Birck: Laura promoviert. Eine Satire in sieben Aufzügen. In: Forum Qualitative Sozialforschung/Forum Qualitative Social Research 4, 2003, H. 2, Artikel 17, 289 Absätze; JoAnn Franklin Klinker, Reese H. Todd: Two Autoethnographies: A Search for Understanding of Gender and Age. In: The Qualitative Report 12, 2007, H. 2, S. 166–183.
- 31 Vgl. Sasha Roseneil: Greenham Revisited: Researching Myself and My Sisters. In: Dick Hobbs, Tim May (Hg.): Interpreting the Field. Accounts of Ethnography. Oxford, New York 1993, S. 177–208.
- 32 Vgl. Brigitte Bönsch-Brednich: Autoethnografie. Neue Ansätze zur Subjektivität in kulturanthropologischer Forschung. In: Zeitschrift für Volkskunde 108, 2012, H. 1, S. 47–63.
- 33 Vgl. Ruth Behar: An Island Called Home. Returning to Jewish Cuba. Piscataway 2009; Shahrām Khosravi: The ‚Illegal‘ Traveller. An Auto-Ethnography of Borders. In: Social Anthropology 15, 2007, H. 3, S. 321–334.
- 34 Vgl. Carol Rambo Ronai, Carolyn Ellis: Turn-Ons for Money. Interactional Strategies of the Table Dancer. In: Journal of Contemporary Ethnography 18, 1989, H. 3, o.S.; Veissiere (wie Anm. 19).
- 35 Vgl. neben dem Text von Angelika Birck (Anm. 29) auch Chaim Noy: The Write of Passage: Reflections on Writing a Dissertation in Narrative Methodology. In: Forum Qualitative Sozialforschung/Forum Qualitative Social Research 4, 2003, H. 2, Artikel 39, 54 Absätze; Karin Bürkert: Über den ersten Satz und darüber hinaus. Einige Überlegungen zur Verschriftlichung (m)einer Dissertation anhand einer Autoethnografie. In: Dies., Catharina Keßler, Anna-Carolina Vogel, Nadine Wagener-Böck (Hg.): Nachwuchsforschung – Forschungsnachwuchs. Ein Lesebuch zur Promotion als Prozess. Göttingen 2012 (= Göttinger Kulturwissenschaftliche Studien 9), S. 89–108.
- 36 Beiträge gibt es zum Beispiel zum erotischen Erleben während der Feldforschung; siehe Kate Altork: Walking the Fire Line. The Erotic Dimension of the Fieldwork Experience. In: Don Kulick, Margaret Willson (Hg.): Taboo. Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropolo-

Potenzial und Grenzen der Autoethnografie für die Erforschung von Gefühlen

Die Autoethnografie ist unseres Erachtens eine vielversprechende Antwort auf die Frage nach der Beforschbarkeit von Gefühlswelten und -prozessen in der Volkskunde/Kulturanthropologie. Sie schafft Raum für die intensive Reflexion subjektiver und emotionaler Verstrickungen in ein Phänomen. Sie ist vielfältig einsetzbar, kann als Element eines Methodenmixes genutzt werden, zum Beispiel als explorative Annäherung an ein Feld. Sie bietet sich aber auch als zentrale Forschungsmethode für viele Phänomene an, die mithilfe von Beobachtungen und Interviews nur schwer erforscht werden können.³⁷ Selbsterzählungen und deren Deutung ermöglichen es Forschenden, ihr Forschungsinteresse direkt am (eigenen) Erleben zu bearbeiten. Dies ergibt mitunter eine detailliertere Erhebungs- und Analysemöglichkeit, als das bei Interviews mit nicht-wissenschaftlichen Forschungsteilnehmer/innen der Fall wäre.

Zugleich ist die wissenschaftliche Selbsterzählung als Methode sehr umstritten und bringt für die Forschenden verschiedene Probleme mit sich. So müssen Autoethnograf/inn/en viel von dem preisgeben, was sie mit Blick auf ihre wissenschaftliche Reputation, den Respekt und die Anerkennung von Studierenden und Fachkolleg/inn/en womöglich lieber verbergen möchten. Je stärker sie ihre wissenschaftliche Integrität schützen, desto uninteressanter wird ihre Autoethnografie. Fraglich ist auch, wie wir mit dieser eigenwilligen Textgattung an die übrige volkskundlich-kulturanthropologische Forschung anschließen können. Außerdem: Wie gut können wir eigentlich unsere eigenen Gefühlsprozesse in Worte fassen? Sind wir uns nicht oft selbst ein ‚sprachloses Geheimnis‘? Billy Ehn berichtet anhand seiner Erfahrungen bei der Beobachtung seiner Handwerkstätigkeit von der Gefahr der Überschätzung des eigenen Vermögens, sich selbst zu beobachten: „It turned out I was not always a reliable witness of my own actions. A haze of unconsciousness, blurred feelings and silent knowledge made me a secret to myself sometimes.“³⁸

Die bisherige Diskussion dazu (im Fach und darüber hinaus) zeigt, dass die Autoethnografie in den Augen vieler Kritiker/innen einer ‚illegitimen Grenzüberschreitung‘ gleichkommt. Individuelle und kollektive Grundprinzipien guter wissenschaftlicher Praxis werden irritiert.³⁹ Ein häufiger Kritikpunkt zweifelt am Erkenntnisgehalt autoethnografischer Texte: Forschung, der sich in erster Linie auf das forschende Subjekt selbst bezieht, könne keine Einsicht

gical Fieldwork. London, New York 1995, S. 107–139; Vergleiche zur Rolle als Frau und dem Zurückgeworfen-Sein auf die eigene Körperlichkeit in Feldforschungssituationen bei Brigitta Hauser-Schäublin: Gender: Verkörperte Feldforschung. In: Hans Fischer (Hg.): Feldforschungen. Erfahrungsberichte zur Einführung. Berlin 2002, S. 73–100.

³⁷ Vgl. dazu ausführlicher Ploder, Stadlbauer (wie Anm. 6).

³⁸ Ehn (wie Anm. 23), hier S. 62.

³⁹ Vielleicht eignet sich die Autoethnografie gerade deshalb gut als Anstoß kritischer Diskussionen über diese Prinzipien. Ausführlicher dazu: Ploder, Stadlbauer (wie Anm. 6).

über soziale und kulturelle Zusammenhänge vermitteln.⁴⁰ Autoethnografische Arbeiten lieferten zudem weder ‚handfeste Ergebnisse‘, noch sei es möglich, ihre wissenschaftliche Qualität an einem herkömmlichen Kriterium zu messen. Wo Forscherin und Beforschte in eins fallen, wo die ethnografische Distanz zum Feld einer radikalen Nähe Platz macht, sei der Deutungshoheit der Forscherin nichts mehr entgegenzuhalten. Auch die Betonung einer emanzipatorischen Agenda der Autoethnografie wird oft als unglaubwürdig oder illegitim kritisiert. Tatsächlich liegt es nahe zu fragen, ob eine Methode, die am forschenden Subjekt ansetzt, überhaupt herrschafts- und hierarchiekritisch sein kann, ob unter Berufung auf Gefühle wissenschaftliche Autoritäten tatsächlich wirksam hinterfragt werden können. Verhindert die Arbeit mit den Gefühlen der Autor/inn/en und den emotionalen Reaktionen der Leser/innen und der Verzicht auf theoretische Ausführungen zugunsten persönlicher Berichte ein kritisches Hinterfragen der beforschten Verhältnisse anstatt es zu befördern? Ebenso könnte man fragen, wozu die Volkskunde/Kulturanthropologie die Autoethnografie braucht, wenn mit der Ethnopschoanalyse bereits ein elaboriertes methodisches Werkzeug zur Verfügung steht, das eine sorgfältige Reflexion der subjektiven Dimension von Feldforschungsprozessen unterstützt.⁴¹

Innerhalb der Autoethnografie gibt es unterschiedliche Schulen und Richtungen und viele selbstkritische Beiträge zu den Potenzialen und Grenzen dieses Zuganges. Einige der genannten Kritikpunkte treffen auf manche dieser Richtungen durchaus zu. Das muss zu einem kritischen und reflektierten Umgang mit der Methode Anlass geben, sollte aber nicht grundsätzlich davon abhalten, sich näher damit auseinanderzusetzen. Autoethnografische Texte können dazu anregen, neue, hierarchiesensible, dialogische und evokative Wege der Repräsentation zu finden. Die Diskussion über wissenschaftliche Grenzüberschreitungen, wie sie die Autoethnografie wagt, trägt (im Sinne eines Erkennens des Eigenen im Anderen) zudem dazu bei, im Fach selbst Standpunkte zu Forschungsethik, Reflexivität, Nähe und Distanz, Hierarchie im Forschungsprozess, wissenschaftliche Autorität weiterzuentwickeln. Auch und gerade wenn es uns nicht darum geht, die Emotionen selbst zu erforschen, sondern *mit Emotionen Kultur* zu erforschen, lohnt sich eine kritische Hinwendung zur Autoethnografie.

40 Wir haben diese Kritik an anderer Stelle als „Solipsismusvorwurf“ bezeichnet. Vgl. ebd., S. 382.

41 Vgl. dazu den Beitrag von Katharina Eisch-Angus und Jochen Bonz in diesem Band.

Langeweile als Forschungsfeld¹ Methodische Herausforderungen und methodologische Überlegungen

„Dieses Treffen ist die letzte Chance für die Gemeinde, den Hochwasserschutzdamm in die Tat umzusetzen. Wenn wir jetzt nicht entscheiden, wird es keinen Damm geben.“ So oder so ähnlich hallen die Worte vom Rednerpult ins Auditorium. Das wäre wortwörtlich der Untergang der Gemeinde, so das Fazit der BefürworterInnen. Die gegnerische Partei kontert.

Ich besuche diese Veranstaltung zum ersten Mal und beobachte das Spiel von Rede und Gegenrede zwischen den GrundeigentümerInnen und der Gemeinde. Die Fronten scheinen verhärtet. Niemand will nachgeben, sich auf die Forderungen und Angebote der anderen Gruppe einlassen. Eine hitzige Diskussion spielt sich zwischen der ersten Reihe und der Tischfront ab. Ein Blick in die restliche Runde zeigt ein gänzlich konträres Bild.

Die rund vierzig TeilnehmerInnen der Versammlung – viele von ihnen besuchen sie bereits zum wiederholten Mal – sitzen recht unbeeindruckt da. Köpfe hängen tief im Genick, andere stützen sich auf ihre Hände. Blicke starren gedankenleer an die Decke. Manch einer spielt mit einer Bierkapsel, ein anderer tippt Nachrichten in sein Handy. Das tiefe Gähnen eines mir gegenüberstehenden Mannes trifft mich wie ein Schlag, der alle forschenden Sensoren in mir auf Touren kommen lässt. Langeweile – da ist sie! Ich beginne die Runde zu analysieren, skizziere die Körperhaltungen und beobachte spärliche Bewegungen. Zusätzlich zur non-verbalen Botschaft der Körper sind es begleitende Kommentare wie „Des kenn’ ma scho.“ oder „Immer’s gleiche!“, die mich in meiner Vermutung bestätigen. Als bald ich alle Anzeichen dieser offensichtlich gelangweilten Menschenmenge notiert habe, driften meine Gedanken ab. Ich stelle mir vor, was sich in deren Köpfen abspielt, woran sie gerade denken mögen, und spinne mir ein paar Geschichten zusammen.

Kurz drauf beschließe ich mich dem gedanklichen Gewirr zu entziehen und versuche meine Aufmerksamkeit wieder dem Redner zu widmen. Nach

1 Der Beitrag entstammt dem laufenden Forschungsprozess meiner Dissertation, die unter dem Arbeitstitel *Zur Aktualität von Langeweile* steht. Er repräsentiert den Stand der Arbeiten zum Zeitpunkt der Tagung im Mai 2013.

einigen Minuten erliege ich der monotonen Stimmlage, die jegliches Interesse – auch meinerseits – im Keim erstickt. Die Versammlung dauert nun schon knapp zwei Stunden. Ich atme tief aus und finde mich in zusammengefallener Körperhaltung wieder. Gegen Ende der Veranstaltung habe ich mich an meine Umgebung angepasst. Ja, ich langweile mich. Das nennt man wohl vom Forschungsfeld ergriffen zu werden.

Der Auszug stammt aus dem Feldtagebuch, das ich während meiner Forschung zum Thema Langeweile führe. Zu Beginn dieser Veranstaltung, die sich um den Bau eines Hochwasserschutzdammes in einer Gemeinde südlich von Graz drehte, war ich weniger als Forscherin, mehr als zukünftige Bewohnerin und somit Betroffene anwesend. Dies änderte sich schlagartig, als ich, ohne es zu erwarten, auf mein Forschungsfeld traf und mich schlussendlich auch in ihm verstrickt vorfand.

Langeweile erforschen

Seit knapp zwei Jahren widme ich mich nun im Rahmen einer Promotion der Langeweile, eine Thematik, die in der Europäischen Ethnologie, Volkskunde und Kulturanthropologie bisher weitgehend unbeachtet blieb. Ich interpretiere sie nicht – oder: nicht nur – als Gefühl und subjektive Empfindung, sondern als Phänomen im Sinne einer kulturellen Äußerung, die ich mit den Mitteln unseres Faches untersuche. Anhand eines offenen, assoziativen Zugangs versuche ich mich der Langeweile in ihrer Komplexität anzunähern. Ich suche nach Beschreibungen, Diskursen, Erzählungen über Erfahrungen und Erlebnisse von Langeweile, um in weiterer Folge aufzudecken, worauf sie verweist und wann Langeweile bedeutsam wird, korrespondiert sie doch mit soziokulturell geformten Werten und Normen.

Aus der Sicht kulturwissenschaftlicher Emotionsforschung eröffnen sich diesbezüglich spannende Blickwinkel. Im vorliegenden Text werde ich Langeweile in Zusammenhang mit dem Begriff des Gefühls, der Emotion und der Stimmung diskutieren. Den thematischen Fokus auf die Schwierigkeiten gelegt, die mit der Erforschung dieses schwer greifbaren Phänomens einhergehen, will ich einen Beitrag zur methodischen Reflexion in der Emotionsforschung leisten. Hierzu gebe ich Einblicke in den Forschungsprozess und beschreibe Erfahrungen aus dem Feld. Ich frage danach, was sich anhand der klassischen Methoden unseres Faches, dem Interview und der teilnehmenden Beobachtung, in Bezug auf Langeweile erforschen lässt und was dabei im Verborgenen bleibt. Anschließend werden Überlegungen angeführt, die das Methodenbündel Kulturanalyse als erforderliche Methodologie vorstellt. Nicht zuletzt muss auch auf die Rolle der Forscherin und ihrer Gefühle im Feld eingegangen werden.

Emotion, Gefühl und/oder Stimmung?

Bevor darüber nachgedacht werden kann, wie Langeweile in dem Begriffskomplex Emotion, Gefühl und Stimmung einzuordnen ist, müssen erst die Begriffe selbst definiert werden. Hierzu möchte ich auf Brigitta Schmidt-Lauber verweisen, die *Gefühl* als „emotionale Verfasstheit des Ichs“² bezeichnet und unter *Emotion* einen *expressiven Ausdruck eines Gefühls*³ versteht. Der Unterschied besteht in der Sichtbarkeit. So ist ein Gefühl nicht zwingend für andere erkennbar, während Emotionen mit einem körperlichen und/oder mimischen Ausdruck einhergehen. Unter *Stimmung* lässt sich eine lang anhaltende, undefinierte Befindlichkeit, die oft keine spezifischen Auslöser hat,⁴ verstehen. Was aber ist die Langeweile?

Unbestreitbar ist, dass sie als Gefühl gewertet werden kann, haben wir sie doch alle schon einmal in irgendeiner Situation erlebt und tatsächlich *geföhlt*. Langeweile kann aber auch als Emotion gedacht werden. Die eingangs beschriebene Szene soll hierzu als Beispiel dienen. Stellt man sich erst einmal die gebückten Körperhaltungen, die abgestützten Köpfe und leeren Gesichtsausdrücke vor, so ist vielleicht die Bezeichnung *expressiver Ausdruck* missverständlich. Was hat schon weniger Ausdruck als ein gelangweiltes Gesicht? Dennoch ist Langeweile so auf ihre Art und Weise ausdrucksstark und kann als Emotion für andere sichtbar sein. Und Langeweile als Stimmung und lang andauernde Färbung des Gemüts ohne spezifischen Auslöser ist ebenso vorstellbar.

Das Problem der Abgrenzbarkeit oder Zuordenbarkeit von Langeweile geht schon aus der oben genannten Begriffsbestimmung hervor, ist doch das Gefühl der Langeweile per definitionem Teil derselben Emotion. Und Maria Kern spricht gar von einer – wohl subjektiv – „undefinierten“ Befindlichkeit. Selbst rein begriffsanalytisch stößt man beim Phänomen der Langeweile also schnell an Grenzen, was ein grundlegendes Problem der Thematik zu sein scheint: die Definition von Langeweile. Was ist Langeweile? Ab wann spricht man von ihr?

So geht etwa der Soziologe Martin Doehlemann von vier Spielarten der Langeweile aus: der situativen, der überdrüssigen, der existentiellen und der schöpferischen Langeweile.⁵ Würde ich dieses Konzept nun für den Versuch einer Begriffszuweisung übernehmen, ließe sich für jede Spielart auch eine eigene Definition in Bezug auf Emotion, Gefühl und Stimmung finden. So wäre die situative Langeweile als Gefühl, die überdrüssige als Emotion, die existentielle

2 Brigitta Schmidt-Lauber: *Gemütlichkeit. Eine kulturwissenschaftliche Annäherung*. Frankfurt a.M. 2003, S. 24.

3 Vgl. ebd.

4 Vgl. Maria T. Kern: *Langweilen Sie sich? Eine kurzweilige Psychologie der Langeweile*. München 2009, S. 54.

5 Vgl. Martin Doehlemann: *Langeweile? Deutung eines verbreiteten Phänomens*. Frankfurt a.M. 1991, S. 22–23.

als Stimmung und die schöpferische gar als positive Befindlichkeit zu denken. Dieses Gedankenspiel könnte auch mit weiteren Definitionen, beispielsweise Peter Tooheys Unterscheidung zwischen einfacher und komplexer Langeweile,⁶ fortgeführt werden.

Alfred Bellebaum gibt zu Recht zu bedenken, ob es denn Sinn mache, ein und dasselbe Wort für ein so komplexes, vielseitiges Phänomen, das sich in unterschiedlichen Ausprägungen und Intensitäten manifestiert und von unterschiedlicher Dauer ist, zu nennen.⁷ An dieser Stelle gilt es, vorgefertigte Kategorien hinter sich zu lassen und das *Feld* zu befragen. Wie definieren Menschen selbst Langeweile? Wie, wann und wo ist man ihr ausgesetzt, und wie wird mit ihr umgegangen? Um diesen Fragen auf den Grund zu gehen, muss nun auf die methodische Spezifik der Erforschung von Langeweile hingewiesen werden. Beginnen wir mit dem Interview als ersten Zugang zum Phänomen.

Vom Sprechen und Schweigen

Öd, fad, langweilig. Mit solchen und synonym verwendeten Adjektiven werden Freizeit, Arbeit, Dinge, persönliche Befindlichkeit und Menschen beschrieben. Die häufige Verwendung dieser Begriffe in der alltäglichen Rede und den Medien lässt Langeweile scheinbar allgegenwärtig sein. Ideale Voraussetzungen für Interviews – möchte man meinen. Doch sah ich mich mit Problemstellungen konfrontiert, die sich wie folgt skizzieren lassen.

Zuallererst ist Langeweile nichts, worüber man gerne spricht. Aufgrund der negativen Konnotation, die am Sich-Langweilen haftet, fallen Erzählungen über eigene Erfahrungen eher kurz aus. So verspürte ein Großteil der Befragten Langeweile – scheinbar – selten bis nie und würde sich, wenn sie sich doch einmal ergibt, auch schnell zu helfen wissen. Gleichzeitig muss bedacht werden, dass Langeweile, wie eingangs erwähnt, alltäglich ist. Sie ist sogar so alltäglich, normal und nicht besonders bedeutungsschwer,⁸ dass die Erinnerungen an meist flüchtige Erfahrungen mit ihr kaum gespeichert werden. Langeweile ließe sich, sofern sie nicht intensiv erlebt wurde, als Nicht-Ereignis werten und lockt demnach von selbst keine Erzählungen hervor. Wie kann man sich nun also ein Interview zum Thema Langeweile vorstellen?

- 6 Vgl. Peter Toohey: *Boredom. A Lively History*. New Haven, London 2011, S. 4–5. In seinen Ausführungen unterscheidet er zwischen der einfachen, vorübergehenden „simple boredom“ und der „complex boredom“, die er als „philosophical sickness“ bezeichnet.
- 7 Vgl. Alfred Bellebaum: *Langeweile. Überdruß und Lebensinn. Eine geistesgeschichtliche und kultursoziologische Untersuchung*. Opladen 1990, S. 10.
- 8 Vgl. Martina Kessel: *Langeweile. Zum Umgang mit Zeit und Gefühlen in Deutschland vom späten 18. bis zum frühen 20. Jahrhundert*. Göttingen 2001, S. 37.

Einstiegsfragen wie „Was ist Langeweile?“, „Wie fühlt sie sich an?“ und „Wann haben Sie sich das letzte Mal gelangweilt?“ waren für den Gesprächsverlauf nicht förderlich. Erstere führte zur Definitionsproblematik, die auch von den Interviewten nicht gelöst werden konnte. Zweitere sprach Emotionen und Gefühle an, die sich bekannterweise schwer in Worte fassen lassen; und letztere war suggestiv, indem sie voraussetzte, dass Langeweile schon öfter erlebt wurde. Die direkte Herangehensweise erwies sich demnach als problematisch. So versuchte ich, Langeweile nicht zu Beginn zum Thema zu machen. Mein Vorhaben war es, über Biografie- und Alltagsbeschreibungen ‚verdeckt‘ zur Thematik zu kommen. Doch auch diese Herangehensweise schien zu scheitern. Nur eine Frau kam auf Langeweile zu sprechen und bezeichnete sie als wünschenswerten Zustand in ihrer von Stress gekennzeichneten Arbeit. Wie sich in den ersten Versuchen herausstellte, vollzog sich die negative Konnotation des Gefühls im *Schweigen*.

Gerade weil sie so unaussprechlich und gleichzeitig auch so alltäglich ist, bedarf Langeweile im Interview der Thematisierung. Deshalb wählte ich eine Art Zwischenweg. Nach rund zwanzig Minuten des Kennenlernens und Vertraut-Machens mit der Interviewsituation begann das Frage-Antwort-Nachfrage-Antwort-Spiel zur Langeweile. Es galt darauf zu achten, wie sich der Gesprächsverlauf vollzog, da er bereichernd für den Erkenntnisprozess war. So zeichnete sich durch die spärliche Nennung expliziter Situationen eine Diskrepanz ab zwischen dem leichtfertig getätigten Ausspruch „langweilig“ in der alltäglichen Rede und der scheinbar beschwerlichen Reflexion darüber, was denn tatsächlich langweilt. Des Weiteren legte ich ein besonderes Augenmerk auf Aussagen über Erfahrungen von Spaß, Aufregung, abenteuerlichen Erlebnissen und Entspannung, die meine Interviewpartner/innen als das Gegenteil von Langeweile bezeichneten. Durch diese Abgrenzung zu seinem Gegenteil skizzierte sich das Phänomen der Langeweile, so schwer es zu fassen sein mag, doch in deutlicherer Weise. Nach knapp einer Stunde waren die Interviews meist beendet. Im Anschluss transkribierte und kodierte ich diese und wertete sie in Form von Mind-Maps aus. Durch die schematische Anordnung der Aussagen kristallisierten sich Bedeutungsfelder heraus, die es für mich im weiteren Verlauf meiner Arbeit zu vertiefen gilt. Zudem muss das Gesagte unter Kategorien wie Geschlecht, Alter, Klasse und Bildung analysiert und kontextualisiert werden.

Wie sich herausstellt, weist die Methode des Interviews ihre Tücken in Bezug auf die Erforschung des Phänomens auf, da sich Langeweile meist in Schweigen hüllt. Um ihr weiter auf die Spur zu kommen, bedarf es demnach weiterer Zugänge.

Zur Beobachtbarkeit von Langeweile

Wenn ich nun teilnehmende Beobachtung als eine weitere Methode vorstelle, so setzt dies voraus, dass ich das Phänomen der Langeweile für beobachtbar halte. Dieser Schluss wurde jedoch nicht ohne Weiteres getroffen, hatte ich doch meine Mühe mit dieser Herangehensweise. Denn Langeweile beobachten zu können, ist einerseits nicht immer möglich, andererseits beruht diese Feststellung immer nur auf einer Vermutung. Beide Punkte sollen im Folgenden näher erklärt werden.

Sich langweilen kann ein Akt der Hinterbühne im Sinne von Goffmans Theatermetaphorik⁹ sein, wenn man bestrebt ist, diese nicht sichtbar werden zu lassen. So stehen beispielsweise Verschleierungstaktiken für manche, von Unterforderung und Monotonie gekennzeichneten Arbeitsplätze an der Tagungsordnung. Langeweile vollzieht sich in diesen Fällen im Verborgenen und würde sich somit der Beobachtbarkeit entziehen.

Nehmen wir uns für den zweiten Punkt noch einmal der Situation im einleitenden Kapitel an. Nicht unwesentlich war die Tatsache, dass sich mein Forschungsfeld mir förmlich aufdrängte – mehr dazu aber später. Es waren gewisse physische Signale, eine Art Performance, die durch Körperhaltung und Mimik der Anwesenden auf Langeweile hindeuteten. Doch taten sie auch nicht mehr als das. Sie deuteten lediglich auf gelangweilte Körper hin, gaben jedoch keinen Aufschluss darüber, was in den Köpfen der Menschen vorging. Dieser Gedanke schließt direkt an das begriffliche Problem an – nur ist es in diesem Fall empirisch erprobt. So beobachtete ich ein – scheinbar – gelangweiltes Gesicht (Emotion) und schloss darauf, dass die Person sich tatsächlich langweilt (Gefühl). An dieser Stelle galt es nun die beobachteten Personen entweder zu befragen, was unweigerlich zu den oben genannten Problemstellungen in Interviews führen würde, oder bekräftigende oder entkräftende Argumente für meine Beobachtung zu suchen. Durch das Miteinbeziehen von Kommentaren sowie der Betrachtung der Umgebung, des Rahmens und der zeitlichen Dauer der Veranstaltung bestätigte sich meine Vermutung.

Die Erfahrungen aus dem Feld weisen darauf hin, dass man sich dem Phänomen der Langeweile anhand der klassischen Methoden unseres Faches nur schwer bzw. auf Umwegen annähern kann. Es erfordert mehr *Tiefgang*, der durch eine *feinfühlig*e Herangehensweise als auch eine *analytische Wachsamkeit* erreicht werden kann. Diese Kriterien finden sich in der Methodologie der Kulturanalyse wieder.

9 Siehe hierzu: Erving Goffman: Wir alle spielen Theater: Die Selbstdarstellung im Alltag. München 2003.

Kulturanalyse als Methodologie

Will man Langeweile auf ihre subjektive wie auch gesamtgesellschaftliche Bedeutung erforschen und als gewichtiges Phänomen unserer Zeit ausweisen, so bedarf es dem Methodenbündel der Kulturanalyse. Sie tritt als *Zusammenhangsforschung* auf und vermag durch ihre Grundsätze „jene lebensweltliche Spanne zwischen Erfahrung und Bedeutung zu ermessen, die grundlegend für die Konstitution von sozialen Räumen, von sozialem Sinn ist“,¹⁰ so Johanna Rolshoven. Kulturanalyse untersucht kulturelle Konstellationen, „bei denen soziale, kulturelle und biographische Komponenten auf eine zeitspezifische Weise zusammen treffen“.¹¹ Durch die Vielfalt an Bezügen, sogenannten *Relevanzbereichen*, und Verschränkungen spiegelte sich die Komplexität des Feldes wider, hält Rolf Lindner fest und spielt damit auf den assoziativen Zugang dieser Methodologie an.¹² Die klassischen Erhebungsmethoden des Interviews und der teilnehmenden Beobachtung sind deshalb nicht auszuschließen, sondern stellen neben vielen anderen einen fixen Bestandteil dieses Zugangs dar. Billy Ehns und Orvar Löfgrens *The Secret World of Doing Nothing* ist hierfür ein hervorragendes Beispiel. Um ihrem ebenso schwer fassbaren Thema, dem Nichtstun, auf den Grund zu gehen, recherchierten die schwedischen Kulturwissenschaftler in Medien, Literatur und Internet, machten Interviews und informelle Umfragen sowie spontane und gezielte Beobachtungen. Sie fertigten ethnografische Schnappschüsse an, begaben sich auf Spurensuche in historischen Schriften, untersuchten künstlerische Interpretationen und befragten eigene Erinnerungen und Biografien.¹³ Anschließend fügten sie die gesammelten Daten zusammen, was sie als „the alchemy of mixing ideas and materials“¹⁴ bezeichneten.

Diese Vermischungen und Verknüpfungen von Daten ist repräsentativ für die Methode der Kulturanalyse, da so aufgezeigt wird, wie das zu beforschende Phänomen „auf verwickelte Weise in die Zeit verstrickt“¹⁵ ist.

Sich in ein Thema, einen Gegenstand ‚hineinbegeben‘ heißt, dieses Thema, diesen Gegenstand auf Zeit ‚leben‘. Nicht nur im Sinne klassischer Feldforschung, sondern im totalen Sinne eines Forschers, der alle seine Sinne öffnet, sieht, hört, riecht, schmeckt, fühlt, der sich ständig auf der Fährte befindet und Quellen aufspürt. [...] Er wird dem Gegenstand, wenn er sich

10 Johanna Rolshoven: Was bedeutet Kulturanalyse? Online unter: http://www.uni-graz.at/johanna.rolshoven/jr_kulturanalyse.pdf (Zugriff: 20.8.2013).

11 Rolf Lindner: Vom Wesen der Kulturanalyse. In: Zeitschrift für Volkskunde 99, 2003, H. 2, S. 177–189, hier S. 184.

12 Vgl. ebd., S. 186–187.

13 Vgl. Billy Ehn, Orvar Löfgren: *The Secret World of Doing Nothing*. Berkeley u.a. 2010, S. 217–227.

14 Ebd., S. 219.

15 Lindner (wie Anm. 11), S. 182.

diesem in totaler Weise überlässt, an den unmöglichsten Stellen begegnen: auf dem Flohmarkt, im Kino, im Spiel [...].¹⁶

So begegnete ich beispielsweise meinem Gegenstand bei der Versammlung zum Hochwasserschutzdamm, spürte dem Begriff in Medien auf und beobachtete gelangweilte Körper an Bushaltestellen und in Warteräumen. Sich auf Zufallstreffer und *Serendipity* zu stützen, mag unsystematisch erscheinen, doch gerade dieses „not knowing what you are looking for, and the celebration of creative wild thinking“¹⁷ ist erforderlich, um sich einem Phänomen wie dem der Langeweile anzunähern. Denn durch stetiges Sammeln, Stöbern und Beschäftigen mit der Thematik schreitet der Sensibilisierungsprozess für die semantische und phänomenologische Spezifik der Langeweile geradezu zwangsläufig fort und wird am Ende der Arbeit zu einer größeren, analytischen Tiefe beitragen.

Nun befinde ich mich mit meiner Arbeit weder im Stadium, in dem ich von einer Alchemie der Vermischung von Ideen und Materialien noch von einer gelungenen, abgeschlossenen Kulturanalyse sprechen kann, doch setze ich mir das Ziel, diese anhand eines assoziativen, offenen Zugangs zu erreichen. Im Zuge der bisherigen Forschung hat sich das begleitende Führen eines Forschungstagebuches als wichtiger Bestandteil herausgestellt. Es garantiert, zu einem späteren Zeitpunkt den Erkenntnisprozess nachvollziehbar zu machen und einzelne Arbeitsschritte rekonstruieren zu können. Bisherige Aufzeichnungen beinhalten Exzerpte aus Fachliteratur, Beobachtungen, Skizzen, theoretische und methodische Verweise, Werbungsausschnitte, Texte aus Zeitschriften und Notizen zu alltäglichen Situationen, in denen mir der Begriff *Langeweile*, manchmal sogar das Gefühl selbst, begegnet ist. Hiervon handelt auch das abschließende Kapitel.

Langeweile und die Wissenschaft vs. Langeweile, die Wissen schafft

Langeweile hat in der Wissenschaft nichts zu suchen. Wissenschaft und Forschung stehen unter der Prämisse, spannend und interessant zu sein. So viel steht fest. Als Doktorand/in ist man im Zuge der Promotion angehalten, diese Ansprüche einzuhalten. Das eigene Thema hat zu interessieren, es muss stets Neues und Spannendes herausgefunden und auch so präsentiert werden. Sich zu langweilen, ist ein Tabu.

Kommt man aber der Forderung Lindners nach, alle Sinne für das zu befor- schende Phänomen zu öffnen und es gar auf Zeit zu ‚leben‘, so können und müs- sen diese Voraussetzungen über Bord geworfen werden. Es ist okay, wenn ich

¹⁶ Ebd., S. 186.

¹⁷ Ehn, Löfgren (wie Anm. 13), S. 218.

mich langweile. Ja, ich muss es sogar tun. Dass ich mich bezüglich der Erfahrung von Langeweile nicht ausklammern darf, stellt eine spannende Herausforderung dar, die stets der Reflexion bedarf. So war die Hochwasserschutzdammversammlung insofern erhellend, als ich mich gegen Ende selbst gelangweilt vorfand. Ich wurde geradezu angesteckt von der Langeweile anderer, was mich auf die Idee brachte, das Phänomen unter dem Aspekt der Gruppendynamik zu untersuchen. Erinnerung an langweilige Erlebnisse in meinem Leben müssen aktiviert werden, und auch ich konfrontiere mich mit Fragen, die ich meinen Gesprächspartner/inne/n stelle. Was bedeutet Langeweile für mich? Wie gehe ich mit ihr um? Wann hatte ich zuletzt Langeweile erlebt oder wahrgenommen? So kann auch aus dem Umstand, dass – entgegen all meiner Intentionen – ein Zuhörer bei der Präsentation meines Themas in Dornbirn wegnickte, Erkenntnispotenzial gezogen werden. Hier zeigte sich eine mögliche Verbindung zwischen Langeweile und angrenzenden Phänomenen wie Müdigkeit, Unkonzentriertheit und/oder Desinteresse. Aber auch Angst spielt eine Rolle. Denn der Wunsch, interessant zu sein, und die Angst davor, Langeweile zu verbreiten, ruht doch in jedem/r von uns. So leitete die Vortragende nach mir mit dem Satz ein: „Ich hoffe, mein Vortrag hält nicht als Datenquelle für Langeweile her“. Ob nun der Zuhörer – wie er selbst angab – aus purer Müdigkeit oder doch aus Langeweile eingeschlafen ist, sei einmal dahingestellt. Für mich gilt: „den Gegenstand auf Zeit ‚leben‘“;¹⁸ und das heißt wohl auch, einmal langweilig sein zu dürfen.

18 Linder (wie Anm.11), S. 186.

Affective Spaces. Emotionstheoretische Überlegungen zum Kirchenraum

Der vorliegende Beitrag zum Tagungsthema *Emotional Turn* ist aus dem Zusammenhang meines Habilitationsvorhabens zur politischen Kulturgeschichte katholischer Kirchenräume in Wien hervorgegangen.¹ Seltsamerweise sind Kirchenräume trotz einer neuerdings verstärkten Auseinandersetzung mit Fragen von Raum und Architektur aus sozial- und kulturwissenschaftlicher Sicht noch immer ein stark vernachlässigtes Thema. Neben einer nahezu unüberschaubaren Forschungsliteratur aus kunstgeschichtlicher und aus theologischer, liturgiewissenschaftlicher und religionspädagogischer Sicht liegen nur wenige Studien vor, die den Kirchenraum dezidiert als einen *sozialen* Raum in den Blick nehmen –² und das gilt auch für die Volkskunde, die sich zwar mit populären religiösen Praktiken beschäftigt, aber dabei keine ethnografische oder kulturanalytische Perspektive auf den Kirchenraum im engeren Sinne entwickelt hat.³ In

- 1 Vgl. Jens Wietschorke: Kirchenräume als Medien des Sozialen. Ein Grundriss zur politischen Kulturgeschichte und kulturwissenschaftlichen Raumanalyse. Wien 2015 (Habilitationsschrift).
- 2 Vgl. etwa Will Coster, Andrew Spicer (Hg.): *Sacred Space in Early Modern Europe*. Cambridge 2005; Renate Dürr: *Politische Kultur in der Frühen Neuzeit. Kirchenräume in Hildesheimer Stadt- und Landgemeinden 1550–1750*. Heidelberg 2006; Jeanne Halgren Kilde: *Sacred Power – Sacred Space. An Introduction to Christian Architecture and Worship*. Oxford 2008; Anna Körs: *Die gesellschaftliche Bedeutung von Kirchenräumen. Eine raumsoziologische Studie zur Besucherperspektive*. Wiesbaden 2012. Vgl. auch meinen knappen Versuch: Jens Wietschorke: *Die symbolische Ordnung sakraler Räume. Eine Skizze zur visuellen und politischen Kulturgeschichte*. In: Marion Meyer, Deborah Klimburg-Salter (Hg.): *Visualisierungen von Kult in historisch-kulturwissenschaftlicher Perspektive*. Wien, Köln, Weimar 2014, S. 294–318.
- 3 Eine schöne Ausnahme bildet die kleine Kirchenraumanalyse von Gottfried Korff: *Maria in der technischen Welt*. In: Utz Jeggle u.a. (Hg.): *Tübinger Beiträge zur Volkskultur*. Tübingen 1986, S. 195–219. Ethnografische Annäherungen an den Kirchenraum bietet die Studie von Alexandra Kaiser: *In der Kirche im Dorf. Eine ethnographische Studie zur Sinnlichkeit des protestantischen Kirchgangs*. Saarbrücken 2008. In einer kleinen Serie von Beiträgen habe ich das Programm einer kulturwissenschaftlichen Kirchenraumanalyse bereits erprobt: Jens Wietschorke: *Sakraler Raum, Politik und die Ordnung der Heiligen. Ein Rundgang durch die Wallfahrtskirche Mariahilf in Wien*. In: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* LXIV/113, 2010, H. 3/4, S. 657–677; Ders.: *Nationale Selbstheiligung und politische Kultur im 19. und 20. Jahrhundert. Die Wiener Votivkirche*. In: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* LXV/114, 2011, H. 1, S. 53–73; Ders.: *Apotheose des Kleinbürgertums. Die Versorgungskirche in Lainz*. In: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* LXVII/116, 2013, H. 3/4, S. 431–448.

meiner Studie geht es mir darum, das materielle Setting von Kirchengebäuden in einer langen historischen Perspektive handlungstheoretisch zu reflektieren und so möglicherweise zu einer neuen Sicht auf religiöse und religioide Praktiken und ihre materielle Dimension beizutragen. Dabei soll es immer auch um Verschränkungen von Religion und Politik gehen: So verstehe ich den Kirchenraum als einen Raum, in dem bestimmte Modelle von Gesellschaft und von sozialen Beziehungen repräsentiert und über räumlich gebundene Praktiken stabilisiert werden. Kirchenbauten – so könnte man als eine Hypothese formulieren – sind materielle und zugleich symbolische Arrangements, die über liturgische Handlungsprogramme, explizite Verhaltensregeln, implizites Wissen und epistemische Ordnungen eine bestimmte Idee des Sozialen nahelegen und zugleich über den ihnen eigenen „Konsekrationsseffekt“ autorisieren.⁴ Nicht nur in den offensichtlichen Kontaktzonen von Religion und Politik – etwa in der politischen Ikonografie der Kirchengestaltung –, sondern gerade auch in der ‚Mikrophysik‘ von Kirchenräumen finden sich überall symbolische Ordnungen, die deutlich machen, dass Kirchen bedeutende Orte der kulturellen Reproduktion von Gesellschaft sind.

Ein überaus wichtiger Aspekt der Praxeologie von Kirchenräumen – und natürlich von Religion generell –⁵ ist die Produktion von Gefühlen. Dieser Aspekt ist in sehr vielen Überlegungen von Theologen/innen, Religionspädagogen/innen, Architekten/innen, Künstlern/innen usw. präsent, und ebenso bestimmt er die verbalisierte Wahrnehmung vieler Kirchenbesucher/innen und Kirchenutzer/innen. In vielen Fällen drehen sich diese Überlegungen um den Begriff der *Atmosphäre*. 86 Prozent der von der Soziologin Anna Körs im Rahmen ihrer Studie zur „gesellschaftlichen Bedeutung von Kirchenräumen“ befragten Personen nannten die „besondere Atmosphäre“ der Innenräume als wesentliches Merkmal.⁶ In ihren Aussagen war vielfach „die Rede von Empfindungen, die scheinbar unmittelbar durch den Raum hervorgerufen werden, so bspw. von der Bewunderung für das Bauwerk und seine Erbauer, von der Erhabenheit, Größe und Schönheit der Kirche, vom Licht und [von] den Farben, von der Verbundenheit mit älteren Generationen sowie häufig auch von Empfindungen wie Geborgenheit, Stille, Wärme, Hoffnung oder Dankbarkeit“.⁷ In der Einführung zu ihrem populärwissenschaftlichen *Kirchen-Atlas* schreiben Marie Luise Goecke-Seischab und Frieder Harz:

4 Zum Begriff des *Konsekrationsseffekts* vgl. Pierre Bourdieu: *Genese und Struktur des religiösen Feldes*. In: Ders.: *Religion*. Schriften zur Kulturosoziologie 5. Berlin 2011, S. 30–90, hier S. 54.

5 Vgl. dazu u.a. John Corrigan: *Business of the Heart. Religion and Emotion in the Nineteenth Century*. Berkeley, Los Angeles 2002; Ders. (Hg.): *The Oxford Handbook of Religion and Emotion*. New York 2008; Ole Riis, Linda Woodhead: *A Sociology of Religious Emotion*. New York 2010.

6 Körs (wie Anm. 2), S. 310.

7 Ebd., S. 377.

Kirchen sind besondere Räume. Das können Besucherinnen und Besucher mit allen Sinnen wahrnehmen: Da fällt mit kräftigem Nachhall die Tür ins Schloss ... In der Stille des Raums sind Schritte oder das Klappern von Münzen im Opferstock laut hörbar. Die besondere Architektur lenkt die Blicke zu leuchtenden Glasfenstern, zum Altar mit seinem großen Bild ... in die Höhe zum gotischen Kreuzrippengewölbe ... zum barocken Himmel oder der modernen Zeldachkonstruktion. Weihrauch oder der Geruch abgebrannter Kerzen hängen in katholischen Kirchen in der Luft ... und der Rücken spürt die harten Lehnen des historischen Gestühls.⁸

Inwiefern nun werden alle diese sinnlichen wie atmosphärischen Eindrücke durch den Raum und seine Anmutungsqualitäten hervorgerufen? Welche Antworten bietet das Atmosphären-Konzept auf die Frage nach dem Wechselverhältnis von Raum und Emotion?

Nahezu allen neueren Atmosphärentheorien ist gemeinsam, dass sie sich von der Idee einer einseitigen Raumwirkung verabschieden und nach Möglichkeiten suchen, die Unterscheidung von materiellem Raum einerseits und subjektiver Wahrnehmung andererseits zu überwinden. Der hierzulande nach wie vor meistzitierte Atmosphärentheoretiker Gernot Böhme lokalisiert Atmosphären dementsprechend *zwischen* Subjekt und Objekt, in der „Beziehung von Umgebungsqualitäten und menschlichem Befinden“,⁹ und denkt sie als „etwas, das von den Dingen, von Menschen oder deren Konstellationen ausgeht und geschaffen wird“.¹⁰ Deshalb ist die Atmosphäre für Böhme „die gemeinsame Wirklichkeit des Wahrnehmenden und des Wahrgenommenen“.¹¹ Unbeantwortet bleibt hier allerdings die Frage, *wie genau* diese Wirklichkeit zwischen den Dingen und den Menschen hergestellt wird. Oder anders gesagt: Von der phänomenologischen Perspektive der *Neuen Ästhetik* führt kein Weg zu einer praxistheoretischen Perspektive. Auch der Blick in neuere Publikationen zum Atmosphärenbegriff ist eher verwirrend als erhellend. Für Jürgen Hasse sind Atmosphären „spürbare Schnittstellen, an denen Menschen ihr Herum in gefühlräumlichen Qualitäten erleben“. Hasse fällt sogar in die alte Phänomenologie à la Hermann Schmitz zurück, wenn er schreibt, Atmosphären „umweben einen Ort, hüllen ihn ein und machen ihn zu einem situativ *besonderen Ort*“.¹² Auch Jean-Paul Thibaud folgt dieser Linie mit seiner deterministisch klingenden Feststellung, dass „Atmosphären eine Art Spannung im Körper erzeugen

8 Marie Luise Goecke-Seischab, Frieder Harz: Der Kirchen-Atlas. Räume entdecken, Stile erkennen, Symbole und Bilder verstehen. München 2009, S. 9.

9 Gernot Böhme: Atmosphäre: Essays zur neuen Ästhetik. Frankfurt a.M. 1995, S. 21–22.

10 Ebd., S. 33.

11 Ebd., S. 34.

12 Jürgen Hasse: Atmosphären der Stadt. Aufgespürte Räume. Berlin 2012, S. 12.

und uns so zum Handeln anregen“.¹³ Rainer Kazig formuliert zurückhaltender: „Grundsätzlich sind Atmosphären lediglich als das Potenzial eines Raumes für die Ausprägung einer bestimmten Befindlichkeit zu verstehen“.¹⁴ Und in seinem neu vorgelegten Konzept der „ästhetischen Feldforschung“ plädiert Andreas Rauh für eine Anerkennung der ontologischen, semantischen und epistemischen Vagheit von Atmosphären und lässt damit seinerseits im Vagen, worin der Erkenntnisgewinn seiner Studie liegen könnte.¹⁵ Um es kurz zu machen: Für eine praxistheoretische Reflexion von Raumerfahrung und räumlich vermittelten Emotionen bietet der Atmosphärenbegriff so gut wie keine Ansatzpunkte. Schlimmer noch: Entweder erschöpfen sich die genannten Konzepte in der Diagnose einer völligen Ungreifbarkeit von Atmosphären, oder aber sie fallen in deterministische und essentialistische Sichtweisen zurück. Zwar versucht Gernot Böhme, die „Ding-Ontologie“ hinter sich zu lassen, nach der die Dinge und Räume qualitative „Bestimmungen“ an sich haben.¹⁶ Formulierungen aber wie die, dass man von Atmosphären „angeweht oder ergriffen“ werde,¹⁷ klingen doch wieder seltsam einseitig – so, als wäre *hier* die atmosphärisch bestimmte Umgebung, *dort* das Bewusstsein, auf das sie einwirkt. Atmosphärische Räume werden bei Böhme so zur „affektiv getönte[n] Enge oder Weite, in die man hineintritt, das Fluidum, das einem entgegenschlägt. [...] Man betritt eine Kirche, und man fühlt sich von einer heiligen Dämmerung umfängen“.¹⁸

Ich möchte hier einen anderen Weg vorschlagen, Emotionen in Kirchenräumen zu denken, und zwar im Sinne von Monique Scheers Überlegungen zu emotionalen Praktiken. In einer Reihe von brillanten Publikationen – und zwar sowohl Theorieskizzen als auch Fallstudien – hat Scheer einen eigenständigen theoretischen Beitrag zu dem Problem geliefert, wie Emotionen sinnvoll historisiert und als Körpertechniken verstanden werden können. Im Rückgriff auf Ansätze aus der kognitiven Psychologie, der Körperethnologie, der Emotionengeschichte im Sinne von William Reddy und anderen und vor allem auf Bourdieus soziologische Praxistheorie zeigt sie, dass Gefühle – wie bewusst oder unbewusst, absichtlich oder unabsichtlich auch immer – zielgerichtete performative Akte sind.¹⁹ Dadurch wird es besonders gut möglich, in emotionalen Befindlich-

13 Jean-Paul Thibaud: Die sinnliche Umwelt von Städten. Zum Verständnis urbaner Atmosphären. In: Michael Hauskeller (Hg.): Die Kunst der Wahrnehmung. Beiträge zu einer Philosophie der sinnlichen Erkenntnis. Kusterdingen 2003, S. 280–297, hier S. 288.

14 Rainer Kazig: Atmosphären – Konzept für einen nicht repräsentationellen Zugang zum Raum. In: Christian Berndt, Robert Pütz (Hg.): Kulturelle Geographien. Zur Beschäftigung mit Raum und Ort nach dem Cultural Turn. Bielefeld 2007, S. 167–187, hier S. 179.

15 Andreas Rauh: Die besondere Atmosphäre. Ästhetische Feldforschungen. Bielefeld 2012, S. 257.

16 Böhme (wie Anm. 9), S. 32.

17 Ebd., S. 97.

18 Ebd., S. 95.

19 Vgl. Monique Scheer: Empfundener Glaube. Die kulturelle Praxis religiöser Emotionen im deutschen Methodismus des 19. Jahrhunderts. In: Zeitschrift für Volkskunde 105, 2009,

keiten und Gefühlsäußerungen kulturelle Muster auszumachen. In den Blick kommen „affektive Kulturen“ und „emotionale Stile“, mehr noch: „emotionale Regimes“ und „Praktiken emotionaler Navigation“.²⁰ Diese Konzepte zeigen an, dass Emotionen – auch die Ekman’schen „Basisemotionen“ – immer erlernt und sozial eingeübt sind, dass sie eingebunden sind in kommunikative und damit immer auch politische Kontexte. „Jedes politische Regime wird durch ein emotionales gestützt“ – so Jan Plamper in seiner zusammenfassenden Darstellung zur Emotionstheorie in den Geschichtswissenschaften.²¹ Ein entscheidender Theoriebaustein ist bei alledem das Habituskonzept Pierre Bourdieus. Denn zum einen macht der Habitus die Inkorporierung sozialer Strukturen und sozialer Erfahrungen deutlich und erklärt damit die grundlegende Sozialität körperlicher Aktionen und Reaktionen. Zum anderen ist der Habitusbegriff in seiner Koppelung an den Feldbegriff dazu geeignet, die Übereinstimmung von kulturell geprägten materiellen Settings und körperlicher Hexis zu verstehen, das – in Bourdieus Worten – „fast wundersame Zusammentreffen von Habitus und Feld, von einverleibter und objektivierter Geschichte“.²² Hier wird auch überaus deutlich, was mit Reddys Begriff der emotionalen Regimes gemeint sein könnte, die an politische Regimes rückgebunden sind. So schreibt Bourdieu in einer berühmten Passage seines Buches *Sozialer Sinn*:

In allen Gesellschaftsordnungen wird systematisch ausgenutzt, daß Leib und Sprache wie Speicher für bereitgehaltene Gedanken fungieren können, die aus der Entfernung und mit Verzögerung schon dadurch abgerufen werden können, daß der Leib wieder in eine Gesamthaltung gebracht wird, welche die mit dieser Haltung assoziierten Gefühle und Gedanken *heraufbeschwören* kann, also in einen jener Induktorzustände des Leibs, der Gemütszustände herbeiführen kann, wie Schauspielern bekannt ist. Daher die Sorgfalt, die bei der *Inszenierung* großer Massenfeierlichkeiten nicht nur auf das (z.B. bei der Ausgestaltung der großen Barockfeste offensichtliche) Bemühen um feierliche Darstellung der Gruppe zurückgeht, sondern auch,

H. II, S. 185–213; Pascal Eitler, Monique Scheer: Emotionengeschichte als Körpergeschichte. Eine heuristische Perspektive auf religiöse Konversionen im 19. und 20. Jahrhundert. In: *Geschichte und Gesellschaft* 35, 2009, H. 2, S. 282–313; Monique Scheer: Welchen Nutzen hat die Feldforschung für eine Geschichte religiöser Gefühle? In: *VOKUS – Volkskundlich-kulturwissenschaftliche Schriften* 21, 2011, H. 1/2, S. 65–77; Dies.: Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion. In: *History and Theory* 51, 2012, H. 2, S. 193–220; Dies.: Protestantisch fühlen lernen. Überlegungen zur emotionalen Praxis der Innerlichkeit. In: *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft* 15, 2012, S. 179–193.

20 Vgl. dazu den erhellenden Forschungsbericht bei Jan Plamper: *Geschichte und Gefühl. Grundlagen der Emotionsgeschichte*. München 2012, v.a. S. 297–319.

21 Ebd., S. 305.

22 Pierre Bourdieu: *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt a.M. 1987, S. 122.

wie zahlreiche Einsatzformen von Tanz und Gesang beweisen, auf die sicher unbestimmte Absicht, Gedanken zu ordnen und durch strikte Regelung der Praktiken, durch regelhafte Aufstellung der Leiber und besonders durch leibliche Ausdrucksformen der Gemütsbewegung wie Lachen oder Weinen Gefühle zu *suggerieren*. Symbolische Wirkung dürfte auf der Macht über andere und insbesondere über deren Leib und Glauben fußen, verliehen von der kollektiv anerkannten Fähigkeit, durch verschiedenste Mittel auf die zutiefst verborgenen verbal-motorischen Zentren einzuwirken, um sie zu neutralisieren oder um sie zu reaktivieren, indem man sie mimetisch fungieren lässt.²³

Von hier aus wäre auch eine Praxeologie der Emotionen in Kirchenräumen zu konzipieren – und zwar als eine Praxeologie, die das emotionale Handeln zum Beispiel im Gottesdienst immer auch als eine performative Realisierung bestimmter symbolischer Ordnungen – der Gemeinde, der sozialen Beziehungen, der christlichen Moral oder der Heilsgeschichte – versteht. Dabei ist vor allem das relevant, was Scheer als „mobilisierende“ sowie als „regulierende“ emotionale Praktiken bezeichnet.²⁴ Im Kirchenraum werden Gefühle mobilisiert und reguliert, die die Beziehung zwischen Individuum und Transzendenz, den Platz des Individuums im Kollektiv und die Form des Kollektivs bestätigen und mit hervorbringen. Durch emotionale Praktiken wird – so könnte man sagen – der Kirchenraum als Raum privater Andacht *und* öffentlicher Repräsentation religiöser Überzeugungen konstituiert. Denn die emotionalen Praktiken sind hier *raumbezogen*, sie werden gestützt durch ein materielles Arrangement und eine räumliche Ordnung²⁵ – von der Position der Kirchenbänke und des Sanktuariums über die Situierung von Weihwasserbecken, Kreuzwegstationen, Altären, Bildern, über die Lichtführung, die Herstellung akustischer Räume durch Musik oder Stille bis hin zu räumlichen Sonderformen wie dem Beichtstuhl, den man mit Bourdieu als ein Möbel charakterisieren könnte, das auf die Herstellung eines bestimmten körperlichen „Induktorzustandes“ abzielt: auf die räumlich abgesonderte, individualisierte und individualisierende Knieposition, die eine spezifische „Ordnung der Gedanken“, eine spezifische Art der Gefühlsproduktion und der Gefühlsäußerung nahelegt.²⁶ Denn „aus praxistheoretischer

23 Ebd., S. 127–128.

24 Vgl. Plamper (wie Anm. 20), S. 314–317.

25 Zum Zusammenhang von Religion, Emotion und Materialität allgemein vgl. den Handbuchbeitrag von John Kieschnick: Material Culture. In: John Corrigan (Hg.): The Oxford Handbook of Religion and Emotion. New York 2008, S. 223–237.

26 Zur Geschichte der Beichte vgl. Rupert M. Scheule: Kleine Geschichte des Bußsakraments. In: Ders. (Hg.): Beichten. Autobiographische Zeugnisse zur katholischen Bußpraxis im 20. Jahrhundert. Wien, Köln, Weimar 2001, S. 16–38, sowie die originelle Studie von Berthold Unfried: „Ich bekenne!“ Katholische Beichte und sowjetische Selbstkritik. Frankfurt a.M. 2006, v.a. S. 30–143. Historische Fallstudien zur Beichte bieten beispielsweise

Perspektive muss das Reuegefühl nicht schon vor Ausführung der Bußpraktik vorhanden sein, sondern kann sich im Laufe der Buße und der dazugehörigen Körpertechniken [...] einstellen“.²⁷ Hier ist an einen Satz von Blaise Pascal zu erinnern, den Louis Althusser im Zusammenhang seiner Ideologietheorie zitiert: „Knie nieder, bewege die Lippen zum Gebet, und du wirst glauben“.²⁸ Hier führt also nicht das religiöse Bewusstsein zur materiellen Handlung, sondern die materielle Handlung führt zum religiösen Bewusstsein.

Andreas Reckwitz hat in einem 2012 veröffentlichten Aufsatz einen sehr schlüssigen Vorschlag gemacht, wie man der theoretischen und methodischen Herausforderung begegnen kann, die darin liegt, sowohl Emotionen als auch Räume als materiell und kulturell zugleich zu denken.²⁹ Reckwitz bezieht sich auf die Idee der „emotional“ oder „affective cultures“, die er als Ensembles sozialer Praktiken versteht, in denen die darin eingebundenen Affekte wiedererkennbare Muster bilden.³⁰ Er betont dabei den Aspekt der *Raumaneignung* und kommt zu dem Schluss, dass jeder Komplex sozialer Praktiken eine bestimmte Form von affektivem Raum impliziert.³¹ Weiter heißt es:

Routine practices mostly rely on perfect matches between atmospheres and sensitivities similar to the ideal fits between habitus and field that Pierre Bourdieu mentions. In these cases we can detect an *affective habitus*, which is again and again reproduced in the same spaces and atmospheres, for instance in the case of religious practices and feelings carried out and experienced by pious actors in churches.³²

Ich möchte meine Überlegungen zu emotionalen Praktiken im Kirchenraum mit einem Beispiel abschließen, bei dem wir in der Tat von einem affektiven

Edith Saurer: Frauen und Priester. Beichtgespräche im frühen 19. Jahrhundert. In: Richard van Dülmen (Hg.): Arbeit, Frömmigkeit und Eigensinn. Studien zur historischen Kulturforschung. Frankfurt a.M. 1990, und Renate Dürr: Private Ohrenbeichte im öffentlichen Kirchenraum. In: Susanne Rau, Gerd Schwerhoff (Hg.): Zwischen Gotteshaus und Taverne. Öffentliche Räume in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Köln, Weimar, Wien 2008, S. 383–411. Eine Soziologie der Beichte schlägt außerdem vor: Alois Hahn: Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse. Selbstthematization und Zivilisationsprozeß. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 34, 1982, H. 3, S. 407–434.

27 Plamper (wie Anm. 20), S. 315.

28 Louis Althusser: Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie. Hamburg, Westberlin 1977, S. 138.

29 Andreas Reckwitz: Affective spaces. A praxeological outlook. In: Rethinking History 16, 2012, H. 2, S. 241–258, hier S. 247.

30 Ebd., S. 251.

31 Ebd., S. 255.

32 Ebd.

oder emotionalen Habitus sprechen können. Der Hamburger Pastor Tobias Woydack hat in einem Vortrag zum Thema *Gott und Raum* von einer persönlichen Erfahrung berichtet:

Über den Notfallpieper der Feuerwehr für die Seelsorge wurde ich zu den Angehörigen eines plötzlichen Todesfalls [sic] gerufen, eine seelsorgerische Begleitung, die mich auch persönlich sehr betroffen gemacht hat. Am nächsten Tag kam ich an einer der großen Hauptkirchen Hamburgs vorbei, keine der schönen alten, sondern die Jüngste, St. Nikolai am Klosterstern, die erst 1962 eingeweiht wurde. In dieser Kirche habe ich mein Vikariat gemacht. Der Kantor dieser Kirche war zufällig anwesend, und ich bat ihn, mir ein paar „laute Töne“, ich wusste, es müssten vor allem laute Töne sein, auf der Orgel vor zu spielen [sic]. Er tat es bereitwillig, ca. 15 Minuten, und ich konnte einfach in der Kirchenbank sitzen und weinen. Ich konnte mich hineinfallen lassen in etwas, das größer ist als ich selbst – ausgedrückt, verstärkt, symbolisiert durch Raum und Orgel. Nun habe ich selbst auch eine Kirche, eines der ersten klassischen Gemeindezentren der 60er Jahre, auch dort gibt es eine Orgel, aber ich wusste von vornherein, dass es dort nicht funktionieren würde, dass ich mich nicht so hätte fallen lassen können, wie in jener anderen Kirche. [Meine Kirche ist viel kleiner, hell und licht durch offen einsehbare Fenster – jene hat nur indirektes Licht und obwohl sie viel größer ist konnte ich mich geborgen fühlen, konnte für mich privat sein.] Ich bin nicht besonders nah am Wasser gebaut, darum brauchte es wohl mehr „Raum“. Meine Empfindung war in diesem Moment, – wohlgemerkt für mich, jemand anders hätte es vielleicht ganz anders empfunden – dass ich mir tatsächlich nicht selbst genug sein musste, wie es immer so schön heißt. Und meine Vermutung ist, dass das etwas mit der Dimension, innerhalb derer ich mich „verortet“ habe, zu tun hat, mit der Monumentalität von Raum und Orgel. Der Psalmist behauptet: „Du stellst meine Füße auf weiten Raum“ (Ps 31,9). Der Raum, in dem ich meine Erfahrung einbetten konnte, musste um einiges weiter und größer sein als der übliche Raum meines Alltags.³³

Diese Episode kann als eine exemplarische Schilderung emotionalen Handelns gelesen werden. Ganz bewusst und zielorientiert bediente sich der Hamburger Pastor mobilisierender emotionaler Praktiken, um seine Betroffenheit zu einem mehr oder weniger klaren Gefühl zu formieren und dieses Gefühl zu artikulieren: einfach in der Kirchenbank zu sitzen und zu weinen. Ganz bewusst

³³ Tobias Woydack: *Gott und Raum. Menschliche Sinnkonstruktion und die Gottesbeziehung*. Online unter: http://www.ekir.de/raspus-2010/Downloads/Woydack_Gott_und_Raum_o8.pdf (Zugriff: 21.8.2013).

auch suchte er sich einen affektiven Raum, in dem genau das möglich war, denn in seiner eigenen Kirche hätte das nicht „funktioniert“. Dieser affektive Raum verfügte über die richtigen Dimensionen, das indirekte Licht, die voluminöse Orgel, die zur Produktion eines spezifischen Gefühls notwendig waren. Gleichzeitig trug dieser bewusst gewählte affektive Raum dazu bei, dieses Gefühl in ein *religiöses Gefühl* zu transformieren, wie es in der Gottesanrede von Psalm 31 verbalisiert ist: „Du stellst meine Füße auf weiten Raum“. Damit – so könnte man sagen – hat Woydack ein institutionalisiertes Angebot zur Gefühlsproduktion aktiv genutzt.³⁴ Wir finden hier die „perfect matches between atmospheres and sensitivities“, von denen Andreas Reckwitz spricht; und wir finden hier einen schönen Einzelbeleg dafür, dass Gefühle nicht unstrukturierte und situative Zustände sind, sondern auch das Resultat bewusster, strukturierter und strukturierender Praktiken sein können.

Zum Schluss möchte ich den Nutzen der hier vorgeschlagenen Forschungsperspektive in zwei Punkten andeuten. Erstens – so Monique Scheer – „kann eine kulturwissenschaftliche Aufmerksamkeit auf das, was Menschen tun, um etwas Bestimmtes zu fühlen, zum Verständnis dessen führen, was Körperlichkeit zum Glauben beiträgt“.³⁵ „Knie nieder, bewege die Lippen zum Gebet, und Du wirst glauben“ – so hatte das Pascal in eine knappe Formel gefasst. Dabei wird nicht nur deutlich, dass religiöse Praktiken inkorporiert und habitualisiert sind, sondern es kann auch gezeigt werden, wie der Habitus – als bewusst-unbewusstes Erzeugungsprinzip von Praktiken – dafür sorgt, dass Räume, Handlungsabläufe und Emotionen so zusammentreffen, dass bestimmte religiöse Stimmungen und Gestimmtheiten möglich werden. Zweitens werden die Emotionen aus der *Blackbox* des individuellen Innenraums herausgeholt und in ihrer Bedeutung für die Gesellschaftsgeschichte beleuchtet. In den Blick kommen

34 Dabei darf nicht übersehen werden, wie überaus reflexiv die Argumentation Woydacks ist. Denn auf die Schilderung der zitierten Episode folgt in seinem Vortrag umgehend eine Referenz auf den *spatial turn* in den Kulturwissenschaften, auf Martina Löws Konzept der raumkonstituierenden Syntheseleistungen sowie auf Gernot Böhmes Atmosphärenkonzept. Vor diesem Hintergrund erläutert Woydack: „Ich habe mich also an jenem Morgen vor einigen Wochen in der St. Nikolai-Kirche in Beziehung gesetzt, indem ich durch verschiedene Wahrnehmungs-, Vorstellungs- und Erinnerungsoptionen, durch die Einhaltung und Nutzung von institutionalisierten Regeln und Ressourcen sowie durch Platzierung meiner Selbst einen Raum synthetisiert habe“. Woydack (wie Anm. 34), S. 2. Im Folgenden aber verlässt Woydack diese Spur wieder und folgt einer prinzipiell theologischen Bestimmung des ästhetischen und atmosphärischen *surplus* dieser Situation als Gotteserfahrung. Der Text ist also auch – nebenbei bemerkt – ein schönes Beispiel für die kategoriale Grenze zwischen sozialwissenschaftlichen und theologischen Argumenten. Immer wenn die spezifische normative Perspektive der Theologie ins Spiel kommt, ist die Grundlage der soziologischen Perspektive weitgehend suspendiert, was für die Möglichkeiten einer interdisziplinären Zusammenarbeit mit der Theologie ein erhebliches Problem darstellt. Zu Woydacks Position vgl. auch seine Monografie zum Thema: Tobias Woydack: Der räumliche Gott. Was sind Kirchengebäude theologisch? Hamburg-Schenefeld 2009.

35 Scheer 2009 (wie Anm. 19), S. 212.

sie in Form von affektiven Routinen, affektiven Kulturen, emotionalen Stilen oder emotionalen Regimes. Das bedeutet nicht weniger, als dass die normative und sich selbst reproduzierende Dimension, die Stabilität und Dauerhaftigkeit von religiösen Gefühlen – und weitergedacht: von Religion überhaupt – innerhalb und außerhalb von gesellschaftlichen Institutionen besser erklärbar wird. Hierin liegt ein überaus wichtiger Beitrag der neueren Emotionsforschung und Emotionengeschichte zum Verständnis von Religion.

„Hier ist nichts los“. Städtische Befindlichkeiten und Rankings in (einer Stadt wie) Wels

Städte können anziehen oder abstoßen, gelten als cool, hipp und ‚in‘ oder als langweilig, spießig und ‚out‘, sie können gefährlich oder sicher wirken, in ihnen meint man die Luft der Zukunft atmen oder die Vergangenheit riechen zu können. Städte können Sehnsuchtsorte sein oder Orte der Angst und der Abscheu. Fast immer sind sie auf die eine oder andere Weise emotional konnotiert und evozieren selbst Emotionen.

Oft scheint der emotionalisierte Bezug zu Städten dann besonders stark zu sein, wenn es um die ‚eigene‘ Stadt geht. Dies umso mehr, wenn die eigene Stadt – nicht nur aus der Außenperspektive – immer wieder als „Drecksstadt“, „Proletenstadt“, „Poser-Stadt“ oder mit ähnlich abwertenden Bezeichnungen beschrieben wird. Die Stadt Wels in Oberösterreich hat seit längerem einen solchen schlechten Ruf, zusehends scheint sie in der Hierarchie österreichischer Städte – konkret im Vergleich zur Landeshauptstadt Linz – an Bedeutung zu verlieren. Wie gehen Bewohner/innen der Stadt mit dieser Bewertung des eigenen Wohnortes um? Wie erfahren und empfinden sie selbst die Stadt? Und woher rühren die wertenden Zuschreibungen überhaupt?

Ausgehend von Ergebnissen des am Institut für Europäische Ethnologie der Universität Wien von 2011 bis 2016 gelaufenen FWF-Projektes *Mittelstädtische Urbanitäten. Ethnographische Stadtforschung in Wels und Hildesheim*¹ spüren wir in diesem Beitrag dem Raumgefühl in Städten jenseits der Metropole nach, aus

- 1 Das Forschungsprojekt lief für insgesamt fünf Jahre und beschäftigte insgesamt sechs Personen: Anna Eckert und Georg Wolfmayr als Doktorand/inn/en, Lisa Welzel, Kathrin Ecker und Laura Gozzer als Masterstudentinnen sowie Brigitta Schmidt-Lauber als Projektleiterin. Das Projekt setzt sich die ethnographische Untersuchung zweier Mittelstädte in Österreich und Deutschland aus der Perspektive der Europäischen Ethnologie zum Ziel, indem es Dimensionen alltäglichen Lebens von Menschen in diesen Städten kulturwissenschaftlich erforscht und aus einer vergleichenden Sicht auf seine mittelstädtische Spezifik befragt. Die Erforschung urbaner Lebensformen jenseits metropolitaner Räume stellt ein Desiderat zeitgenössischer kulturwissenschaftlicher Stadtforschung dar, das eine Schiefelage wissenschaftlicher Aufmerksamkeit gegenüber der gesellschaftlichen Wirklichkeit anzeigt: Schließlich lebt die Mehrheit der Menschen gerade in Europa in sogenannten Mittel- und Kleinstädten. Weltweit wohnen mehr Menschen in Städten als auf dem Land, und davon mehr als 75 % in – je nach Region und Land – mittelgroßen und kleinen Städten. Vgl. Jennifer Ayala: Aktuelle Transformationen und ihre Einflüsse auf eine Mittelstadt in Venezuela. Das Beispiel San Cristóbal – Estado Táchira. Tübingen 2007 (Diss.), S. 32.

denen (wertende) Zuordnungen der eigenen Stadt und anderer Räume erkennbar sind. Anhand von Forschungsmaterial aus Wels, aber auch aus Hildesheim und Göttingen wollen wir zeigen, wie Akteurinnen und Akteure das ‚Städtische‘ alltäglich verhandeln bzw. Positionierungen der (Nicht-/Mittel-/Groß-)Stadt vornehmen, wie sie also urbane Atmosphären und Qualitäten erfahren.

1. „Nichts los“ – Städtehierarchien und Atmosphären

Städtische Befindlichkeiten jenseits der Großstadt

In Wels ist „nichts los“, die Stadt ist leer und tot – diese und ähnliche Aussagen bekamen wir² in unseren ethnographischen Forschungen vor Ort immer wieder zu hören und zu lesen. Sie prägten die lokalen Medien, die Interviews und Alltagsgespräche. Während „früher sogar Linzer in Wels einkaufen waren“, sei die Stadt „heute nichts mehr wert“ (Feldnotizen). So zeigte sich ein jüngerer Welser erstaunt, dass man überhaupt eine Forschungsarbeit über Wels schreiben wolle und könne: „Dass sich wer für unseren Wahnsinn interessiert!“ (Feldnotizen).

Derartige Äußerungen lassen beachtliche Emotionalität erkennen. In den Kultur- und Sozialwissenschaften werden Emotionen heute auf vielfältige Weise thematisiert. An zahlreichen Beispielen wird die kulturelle und gesellschaftliche Geprägtheit von nur scheinbar subjektiven Gefühlen herausgearbeitet, und treten Emotionen als Praxis in Erscheinung. Es wird in verschiedensten Zusammenhängen deutlich, wie stark menschliches Leben von Emotionen durchdrungen ist und durch sie konstituiert wird. Neben der Konzentration auf herausragende ‚emotionale Momente‘, auf ‚emotionale Ausbrüche‘ und von vornherein emotional gerahmte Situationen etwa im Theater, im Fußballstadion oder in der Musik reflektiert die Europäische Ethnologie zugleich die alltäglichen, mitunter auch unspektakulären und schwer fassbaren Gefühle und emotionalen Praktiken in weniger offensichtlich emotionalisierten Situationen.

Im Zusammenhang dieses Beitrags interessieren uns insbesondere das Verhältnis von Emotion und Raum und ihre Verflechtungen, wie Räume also emotionalisiert und Emotionen in den Leben von Akteur/inn/en ver-ortet werden³.

- 2 Eingebettet in den Gesamtzusammenhang des Forschungsprojektes führte Georg Wolfmayr die empirische Forschung in Wels und die Interviews und teilnehmenden Beobachtungen vor Ort durch. Da wir über theoretische, methodische und begriffliche Fragen der Stadtforschung sowie konkret über den Aussagewert der Materialien stets im Projektteam diskutierten und den Vortrag für die Volkskundetagung gemeinsam erarbeitet haben, sind die ethnographischen Einblicke hier dennoch mit der ersten Person Plural benannt.
- 3 Vgl. Liz Bondi, Joyce Davidson, Mick Smith: Introduction: Geography's ‚Emotional Turn‘. In: Diess. (Hg.): *Emotional Geographies*. Aldershot, Burlington 2007, S. 1–16.

Die Geografinnen Joyce Davidson und Christine Milligan betonen in der Einleitung zur Sonderausgabe *Emotional Geographies* des *Journals Social & Cultural Geography* die sozial-räumliche Dimension von Emotion:

The articulation of emotion is, thus, spatially mediated in a manner that is not simply metaphorical. Our emotional relations and interactions weave through and help form the fabric of our unique personal geographies. We live in worlds of pain or of pleasure; emotional environs that we sense can expand or contract in response to our experience of events—though there is rarely a clear or consistent sense of simple ‚cause‘ and ‚affect‘. While we attribute emotional agency or capacity to a surprising range of external sources—saying, for example, that low clouds make us gloomy, while blue skies raise our spirits—our heart-felt articulations of emotion, themselves, acknowledge their interactional quality.⁴

Auf verschiedene Weisen wird in jüngerer Zeit in den Sozial- und Kulturwissenschaften das Verhältnis von Raum, Ort, Sinnen und Emotionen konzeptualisiert. Orte sind dabei etwa durch „ganz spezifische Stimmungen, klimatische Bedingungen, Gerüche und Geräusche bestimmt“⁵; in diesem Sinne sprechen Thomas Hengartner, Waltraud Kokot und Katrin Wildner von der sinnlich wahrnehmbaren Realität der Städte: „Ebenso wie soziale und ökonomische Bedingungen wirken die sinnlich wahrnehmbare materielle Realität von Städten, ihre gebaute Struktur, Gerüche und Geräusche auf die Erfahrungen und Handlungen ihrer Bewohner“.⁶ Jürgen Hasse geht gar so weit, zu konstatieren, dass es „Atmosphären von Städten [gibt], die zu ihnen gehören und sie in gewisser Weise auch symbolisieren“⁷, und nähert sich damit dem Konzept der Eigenlogik⁸ einer Stadt an. Der Begriff der *Atmosphäre* stellt diesbezüglich einen Versuch dar, die gegenseitige Verschränktheit und Konstituierung von Emotionen und Räumen zu beschreiben. Hasse befragt, ob und wie Orte und Räume, Objekte und Materialitäten über ihre sinnlichen Qualitäten wirken, in Interaktion

- 4 Joyce Davidson, Christine Milligan: *Embodying emotion sensing space: introducing emotional geographies*. In: *Social & Cultural Geography* 5, 2004, H. 4, S. 523–532, hier S. 523.
- 5 Kathrin Wildner: *Zócalo – die Mitte der Stadt Mexiko. Ethnographie eines Platzes*. Berlin 2003, S. 29.
- 6 Thomas Hengartner, Waltraud Kokot, Kathrin Wildner: *Das Forschungsfeld Stadt in Ethnologie und Volkskunde*. In: Diess. (Hg.): *Kulturwissenschaftliche Stadtforschung. Eine Bestandsaufnahme*. Berlin 2000, S. 3–18, hier S. 8.
- 7 Jürgen Hasse: *Die Stadt als Raum der Atmosphären. Zur Differenzierung von Atmosphären und Stimmungen*. In: *Die alte Stadt* 35, 2008, H. 2, S. 103–116, hier S. 103.
- 8 Vgl. Martina Löw: *Soziologie der Städte*. Frankfurt a.M. 2008; zur Kritik dazu vgl. Jan Kemper, Anne Vogelpohl (Hg.): *Lokalistische Stadtforschung, kulturalisierte Städte. Zur Kritik einer „Eigenlogik der Städte“*. Münster 2011.

mit Akteur/inn/en stehen und Stimmungen, Wahrnehmungen und Handlungen beeinflussen – bzw. in den Worten Orvar Löfgrens „how such moods are produced, anchored, sustained or changed“⁹.

In den Erzählungen über das Defizit der eigenen Stadt, wie wir sie nicht nur in Wels immer wieder hörten, lassen sich städtische Befindlichkeiten ausmachen, die stark mit wahrgenommenen Atmosphären des Stadtraums, mit der „sinnlichen Geographie der Stadt“¹⁰ verbunden scheinen: so in den Schilderungen von leeren Straßen oder Leerständen sowie in den Fotos, die Bewohner/innen wie zur Bekräftigung hierzu zeigten; in der Innenstadt, die in kurzer Zeit durchschritten ist und keine Überraschungen zu bieten scheint; an dem vorbeifahrenden Zug, der schon zehn Minuten später in Linz hält; in dem Museums-Neubau, dem die Besucher ausbleiben – allgemein in einem Fehlen an Geschäftigkeit, Betriebsamkeit, städtischer Dynamik und Ereignisdichte. Die Charakterisierungen von Wels lassen in ihrem Kontrast zu einem hektischen und überraschenden ‚urbanen‘ Treiben implizit oder explizit eine normative Orientierung an der Großstadt bzw. an einem stereotypisierten Bild von ‚Stadt‘ – verstanden als Großstadt – erkennen.

Als markantes atmosphärisches Merkmal wurde in den Gesprächen vor Ort mehrfach die spezifische und als begrenzt erfahrene räumliche Dimension der Stadt beschrieben. Normative Vorstellungen von Internationalität und Kosmopolitanität bildeten dabei vielfach den Bewertungshorizont, vor dem die Stadt Wels beurteilt wurde, etwa in biographischen Erzählungen über die Wohnortwahl. So erzählte Christina¹¹, eine Studentin der Fachhochschule in Wels, dass sie in den LISA-Zweig – den englischen Sprachzweig – des Europagymnasiums Auhof in Linz zur Schule gegangen und früher viel herumgereist sei – etwa über das Jugendparlament, über das sie jetzt wieder in Istanbul war. Seit sie in Wels lebe, habe sie ihre Reisen vernachlässigt, was sie auch an der räumlichen Lage der Stadt festmacht. Etwas wehmütig ob ihrer Entscheidung für Wels und leicht verärgert erzählte sie, dass ihr Bruder öfters beklage, dass sie in Wels ihre Internationalität verloren habe. Sie sage schon „Wös“ statt „Wels“, so bemängle ihr Bruder. Neben dem Vorwurf des Verlustes einer Verbindung zur Welt, der Beschränkt- und Begrenztheit rekurriert die Erzählung auch auf Christinas Sprache, die stark lokal gefärbt sei. In den Augen ihres Bruders habe sie durch die Gewöhnung an Wels an residentiellem Kapital verloren. Wels stellt in den Erzählungen keine besondere Stadt mit charmantem Lokalkolorit dar, vielmehr

- 9 Orvar Löfgren: Urban atmospheres – An ethnography of railway stations. In: Beate Binder u.a. (Hg.): Orte, Situationen, Atmosphären. Kulturalanalytische Skizzen. Frankfurt a.M., New York 2010, S. 67–76, hier S. 67.
- 10 Rolf Lindner: Offenheit – Vielfalt – Gestalt. Die Stadt als kultureller Raum. In: Friedrich Jaeger, Jörn Rüsen (Hg.): Handbuch der Kulturwissenschaften. Bd. 3: Themen und Tendenzen. Stuttgart 2004, S. 385–398, hier S. 393.
- 11 Bei den Namen zitierter Interviewpartner/innen handelt es sich abgesehen von Experten um Pseudonyme.

wird das Lokale als beschränkt und deshalb defizitär gesehen. Mit diesem ‚Defizit‘ kann aber durchaus auch kokettiert werden, wie etwa der Titel zeigt, den eine jüngere Welserin unserem Forschungsthema gab: „Sin City“ (Feldnotizen).

Ein anderes Merkmal für die Unzulänglichkeit der Stadt bezieht sich auf die Geschmackslandschaft der Stadt Wels. Als Beispiel hierfür wurde häufig das ‚reduzierte‘ gastronomische Angebot in Wels genannt. Hanna, auch eine FH-Studentin und ursprünglich aus Dresden, meinte etwa, dass sie das Essen in Wels nicht so gut finde. Als Beispiel führte sie eine Pizzeria namens *Da Vinci* an, in der drei verschiedene Küchen vereint seien: die italienische, die türkische und die mexikanische. Ein vegetarisches Restaurant wie in Dresden fehle überhaupt.

Derartige Erzählungen über Defizite der Stadt sind auch als Reaktionen auf die geänderten Stadttopografien und -normen, auf die Verschiebungen der räumlichen symbolischen Ordnungen zu verstehen, in denen Städte ein neues Gewicht bekommen, sich gleichzeitig damit aber auch die Ungleichheiten zwischen ihnen verstärkt haben. Diese Differenzen zwischen Städten und die damit verbundenen normativen Orientierungen, die sich auch räumlich niederschlagen, materialisieren und stabilisieren, verweisen auf gesellschaftlich ausgehandelte Vorstellungen vom guten und richtigen Leben. Diese bildeten den Hintergrund der Interviews.

Scham, Zorn und die ‚eigene‘ Stadt

Wie das Defizit auch erzählt wurde – kokett oder beschämt –, meist schien klar zu sein, dass Wels ‚schlechter‘ sei oder als ‚schlechter‘ gelte als andere Städte. In der konkreten Interviewsituation wurde dies auf verschiedene Art greifbar. Zweifelsohne wirkte sich hier auch die Herkunft der Interviewenden aus Wien auf das Gespräch aus, wenn etwa die eigene Stadt mit Bezug auf Großstädte respektive Wien abgewertet wurde oder sich der jeweilige Interviewpartner als Großstädter präsentierte und damit Solidarisierung mit uns artikulierte. In jedem Fall spielten Emotionen eine große Rolle im Sprechen über die ‚eigene‘ Stadt. Verschiedentlich wurde auch die Interviewsituation als Entlastung genutzt, indem wir als Beschwerdestelle fungierten.

Zorn und Frustration weisen auf ein spezifisches Gefühl des *Belonging* zu Orten, ein besonderes Gefühl der Verortung hin.¹² Im Gegenzug konnten wir auch bei uns selbst eine steigende Sensibilität im Reden über Städte wie Wels erkennen, eine Art Rücksichtnahme, um nur ja nicht die normative gesellschaftliche Ausrichtung auf Großstädte zu reproduzieren, die ohnehin latent mitschwang.

12 Vgl. Beate Binder: Heimat als Begriff der Gegenwartsanalyse? Gefühle der Zugehörigkeit und soziale Imaginationen in der Auseinandersetzung um Einwanderung. In: Zeitschrift für Volkskunde 104, 2008, H. 1, S. 1–17, hier S. 12.

Von Romana, die Georg Wolfmayr bei einer Doktorand/inn/en-Tagung kennenlernte, erfuhr er zufällig, dass sie bis vor Kurzem fünf Jahre in Wels gelebt hat, nachdem sie davor in München und Prag gewohnt hatte. Auf die Frage, wie sie die Stadt erlebt habe, reagierte sie zunächst unsicher und zurückhaltend, bis sie fragte, ob Georg Wolfmayr selbst aus Wels sei. Erst nach der Verneinung gestand sie, dass Wels für sie eine negative Erfahrung gewesen sei.

Dem lokalen Diskurs sind mithin Hierarchien von Städten und Orten eingeschrieben. Sie bilden einen zentralen Vergleichshorizont, die eigene Stadt einzuordnen und zu bewerten. Eine implizite Rangordnung gegenüber der Metropole Wien als Bezugspunkt oder der Landeshauptstadt Linz als regionaler Gewinner lässt sich nicht übersehen.

2. Symbolischen Ökonomie durch City Scaling und Materialisierungen der Marginalität

Die Journalisten Friedrich Müller und Christoph Zöpfl fassen in einer Serie über die Städte Oberösterreichs in den *Oberösterreichischen Nachrichten* die Lage der Stadt Wels wie folgt zusammen:

Wels, das ist eine große Stadt und ein kleines Nest. Das ist eine Sehenswürdigkeit und eine Bausünde. Das ist weltoffener Multi-Kulti und Stamm-tisch-Faschismus. Das ist Wagner-Klassik und Music-unlimited-Avantgarde. Das ist Apparatschik-Politik und lässige freie Szene. Wels ist Volksfest-Gaudi und Drogen-Tristesse. Wels, das sind braune Flecken und bunte Hunde. Wels ist zum Gernhaben und zum Davonlaufen. Diese Stadt leidet unter einem Borderline-Syndrom. Sie muss auf die Couch, und die Welsler könnten ihr helfen. Werden sie es tun?¹³

Wels wird in dem Bericht unter den Städten Oberösterreichs als einzige Stadt negativ beschrieben. Der Beitrag reproduziert die wichtigsten Themen des medialen und lokalen Diskurses, der das Bild der Stadt prägt. Während Linz im Jahr 2009 *Europäische Kulturhauptstadt* war und in den letzten Jahrzehnten einen Imagewandel erlebt hat, bleibt Wels – jedenfalls in Bezug auf die zentralen Zeichen einer symbolischen Ökonomie – im Verständnis vieler Bewohner/innen eine Stadt ‚am Rande‘. Diese Randständigkeit manifestiert und bestätigt sich vielfältig: Weder gebe es in Wels einen Marathon noch ein Gay Village und nicht einmal ein sogenanntes Schwulen-Lokal, und es gibt auch keine ausgeprägte Musikszene.

13 Christoph Zöpfl, Friedrich Müller: Was machen wir mit unserem Wels? Online unter: <http://www.nachrichten.at/oberoesterreich/staedtecheck/Was-machen-wir-mit-unserem-Wels;art113474.748209> (Zugriff: 23.9.2013).

Vielfach wird Städten heute eine wachsende Relevanz in der globalen Topografie attestiert, was sich auch in einem gesteigerten Interesse an der Erforschung neuer urbaner Lebens- und Verhaltensweisen, etwa in Form der wissenschaftlichen Aufmerksamkeit für die ‚Kultur der Metropole‘ oder einen ‚kosmopolitanen‘ oder ‚metropolitanen‘ Habitus¹⁴ in den *Global* und *World Cities*¹⁵ spiegelt. Auch Stadtregierungen zielen angesichts der gesteigerten Städtekonkurrenz als Element neoliberaler Stadtpolitik strategisch auf die Produktion „kosmopolitaner Atmosphären“¹⁶ – die Leitkategorien Größe und Internationalität scheinen im Imperativ des *scale up* in vielen Stadtpolitiken auf.¹⁷ Die Konsequenzen sind nicht nur Gentrifizierung und Verdrängung sowie Segregation innerhalb von Städten, sondern auch Differenz und Ungleichheit zwischen Städten, die auch an unterschiedlichen Stadtgrößen festgemacht wird:¹⁸ „If not by definition, then certainly by default, ‚culture‘ is associated with big city life: big cities are commonly equated with ‚big culture‘; small cities with something less.“¹⁹

Um so mehr stellt sich die Frage, wie die Stadtpolitik in kleineren und mittleren Städten auf derartige Entwicklungen reagiert. Eine Auswirkung ist unzweifelhaft die steigende Relevanz der Imageproduktion. Als wichtiger Akteur diesbezüglich tritt in Wels das Stadtmarketing auf, das laut Website auf

[...] die fortlaufende Erarbeitung und konsequente Umsetzung marketingstrategischer Zielsetzungen zur Erhöhung der Attraktivität des Standortes Wels – sowohl für die derzeit rund 60.000 Einwohner, die Bewohner der Umlandgemeinden, Unternehmer, als auch für Besucher, Gäste oder Kunden im überregionalen Bereich in Kooperation mit dem Tourismusverband [...] ²⁰

- 14 Vgl. Tim Butler, Loretta Lees: Super-Gentrification in Barnsbury, London: Globalization and Gentrifying Global Elites at the Neighbourhood Level. In: Transactions of the Institute of British Geographers 31, 2006, H. 4, S. 467–487.
- 15 Vgl. Saskia Sassen: The Global City: Introducing a Concept. In: The Brown Journal of World Affairs 11, 2004, H. 2, S. 27–43; Peter J. Taylor u.a.: Measuring the World City Network: New Results and Developments. Online unter: <http://www.lboro.ac.uk/gawc/rb/rb300.html> (Zugriff: 23.9.2013).
- 16 Vgl. Jon Binnie u.a.: Cosmopolitan Urbanism. London, New York 2006.
- 17 Vgl. Ayşe Çağlar, Nina Glick-Schiller: Towards a Comparative Theory of Locality in Migration Studies. Migrant Incorporation and City Scale. In: Journal of Ethnic and Migration Studies 35, 2009, H. 2, S. 177–202; Don Slater, Tomás Ariztia: Assembling Asturias. Scaling devices and cultural leverage. In: Ignacio Farias, Thomas Bender (Hg.): Urban Assemblages. How Actor-Network-Theory Changes Urban Studies. London 2009, S. 91–108.
- 18 Vgl. Christof Parnreiter: Städte, Warenketten und die ungleiche Geographie der Weltwirtschaft. In: Bernd Belina u.a. (Hg.): Urbane Differenzen. Disparitäten innerhalb und zwischen Städten. Münster 2011, S. 186–206.
- 19 W.F. Garrett-Petts, Lon Dubinsky: „Working Well, Together“: An Introduction to the Cultural Future of Small Cities. In: W.F. Garrett-Petts (Hg.): The Small Cities Book. On the Cultural Future of Small Cities. Vancouver 2005, S. 1–13, hier S. 1.
- 20 Wels Marketing & Touristik GmbH: Aufgaben der Wels Marketing & Touristik und des Tourismusverbandes. Online unter: <http://www.wels-info.at/ueber-uns.html> (Zugriff: 23.9.2013).

abzielt. Im Kontrast zur Darstellung der Stadt in den Interviews mit Bewohner/innen zeichnet die offizielle Selbstdarstellung der Stadt somit ein gänzlich anderes, positives Bild: Hier wird Wels gerne als ‚geschäftige‘ Stadt präsentiert, wodurch eine geradezu großstädtische Atmosphäre evoziert wird. So beschreibt das Stadtmarketing Wels – eines der ersten ausgelagerten Stadtmarketings in Österreich – in der Broschüre *Wels erleben* die Stadt als „eine pulsierende Einkaufsstadt mit attraktiven Geschäften und hochwertiger Gastronomie, internationale Kongress- und Messestadt.“ Wels wird als spannende und lebhaftige Stadt dargestellt:

Zwischen Bürgerhäusern und moderner Architektur, romantischen Arkadenhöfen und In-Beisl, urigen Heurigenlokalen und Restaurants pulsiert das Leben. Egal ob Kultur, Naturwissenschaften, Veranstaltungen oder andere Freizeitaktivitäten – in Wels ist immer was los.²¹

Geschäftigkeit und Internationalität durchziehen die Darstellungen des Stadtmarketings und prägen vorgeblich das städtische Flair. Ähnliche Ziele verfolgen Bürgerinitiativen und Vereine, die die Stadt beleben wollen, so etwa die Initiative *Pro Nachtleben Wels für eine lebendige Stadt*, die eine Sperrstunden-Verlängerung fordert wie die Initiative für eine *24h-City*. Die gewünschte ‚Belebung‘ der Stadt zielt auf die Erlebbarkeit neuer städtischer Atmosphären. Jürgen Hasse bemerkt hierzu: „Postmodern medialisierte Stadtkulturen finden eines ihrer essentiellen Lebenselixiere gerade im Atmosphärischen – wenn der Konsum auch das Vorherrschen einer scheinbar materialistischen Orientierung suggeriert“²².

Die Rolle einer Stadt in der symbolischen Ökonomie wird auch durch die Präsenz internationaler Unternehmen und Marken unterstrichen. Das Fehlen derselben wird als charakteristisches Manko wahrgenommen. Herwig Röck vom Stadtmarketing wehrte sich im Interview gegen eine solche ‚Stadtschelte‘ gegen Wels und führte als Beispiel für die unlautere Praxis des Schlechtrede die Diskussion rund um die Schließung einer Filiale der Kette *McDonald’s* an:

Es hat auch früher den *McDonald’s* in der Stadt gegeben. Ja? Jetzt wird hergegangen und wird gesagt, der *McDonald’s*, ein Wahnsinn. In der Innenstadt gibt es keinen mehr, die Innenstadt ist so schlecht geworden, dass es keinen *McDonald’s* mehr gibt, und was weiß ich was alles. Fakt ist, dass Wels auf der Bevölkerung eine höhere *McDonald’s*-Dichte hatte als Linz. Ja? Weiß man aber nicht. Ja. Aus der Historie entstanden, der *Burger King* hat sich angesiedelt, jetzt hat man noch einen vierten *McDonald’s* gemacht in Wels. Weil man vorher das machen wollte, man hat das Potential dann über-

21 Wels Marketing & Touristik GmbH: *Wels erleben*. Wels 2013, S. 2.

22 Hasse (wie Anm. 7), S. 111.

erfüllt. Ja. Und irgendwann ist natürlich in der Stadt nicht mehr gegangen, weil wenn zu viele McDonald's da sind, nehmen sie sich alle gegenseitig das Geschäft weg. Ja? (Interview Herwig Röck)

Die Präsenz von *McDonald's*-Filialen gilt in diesem Zitat als Indikator für den Erfolg der Stadt und fungiert im Kontext eines City Scalings als Marker für die Ausrichtung im internationalen Raum Großstadt. Zugleich werden aber gerade in diesem Zusammenhang Zweifel laut, ob Wels derartige Anforderungen überhaupt erfülle. Gerüchte rund um die Schließung der Filiale thematisieren etwa auch die spezifische Ästhetik von *McDonald's*, die einigen Stadtpolitikern am Stadtplatz ein Dorn im Auge gewesen sei.

Internationale Marken fungieren als City-Scaling-Devices und auch die Unternehmen selbst nehmen aktiv Positionierungen der Städte vor und produzieren darüber eine „städtische Atmosphäre“.²³ So wägen etwa *Mango* oder *Zara* ab, wann sie eine Filiale eröffnen, und entscheiden sich erst ab 100.000 Personen im engeren Umkreis für die Eröffnung, wie uns Herwig Röck vom Stadtmarketing erzählt, während etwa in Wien *Peek & Cloppenburg* ein „Weltstadthaus“ eröffnen. In der Welser Innenstadt gibt es zwar eine Filiale der Kette *H&M*, seit einigen Jahren aber nur mit einer Frauen- und Kinderabteilung bestückt, was Bewohner/innen wiederholt beklagten. Die geschilderten Atmosphären der Stadt sind damit nicht nur subjektive Eindrücke, in denen sich Zuschreibungen und Diskurse manifestieren. Sie basieren auf konkreten Materialisierungen, die ebenfalls eine Hierarchie von Städten begründen.

Atmosphären wirken aber mitnichten quasi als äußere Entität auf Akteurinnen und Akteure ein, sondern werden von diesen selbst gemacht. Sie müssen von den Akteur/inn/en zu einer atmosphärischen ‚Totalität‘, die verschiedene sinnliche Wahrnehmungen in eine Stimmung vereint,²⁴ zusammengefügt und ‚vollzogen‘ werden, um überhaupt wahrnehmbar und wirksam zu werden.²⁵ Sie erlangen Präsenz nur durch diesen Generalisierungs- und Vereinheitlichungsakt,²⁶ wobei ein solcher durchaus – etwa durch bauliche Elemente (umschließende Mauern, Ortsgrenzen etc.) – ‚nahegelegt‘ und stabilisiert werden kann. Damit sind Atmosphären keine stabilen Gebilde und äußeren Erscheinungen, sondern flüchtig, ungreifbar und ambivalent in Bezug auf ihren ontologischen

23 Vgl. Sharon Zukin: *The Cultures of Cities*. Malden, Oxford 1995; Slater, Ariztía (wie Anm. 17).

24 Vgl. Löfgren (wie Anm. 9), S. 68.

25 Ben Anderson: *Affective atmospheres*. In: *Emotion, Space and Society* 2, 2009, H. 2, S. 77–81, hier S. 79.

26 Vgl. Jean-Paul Thibaud: *Die sinnliche Umwelt von Städten. Zum Verständnis urbaner Atmosphären*. In: Michael Hauskeller (Hg.): *Die Kunst der Wahrnehmung. Beiträge zu einer Philosophie der sinnlichen Erkenntnis*. Kusterdingen 2003, S. 280–297, hier S. 283; Hasse (wie Anm. 7), S. 105.

Status zwischen Subjekt und Objekt,²⁷ sie können als Medien zwischen „Stadt als Ganzem und der Stadt in Teilen, zwischen Alltag und Habitus, zwischen Vergangenheit und Gegenwart vermitteln“²⁸. Sie unterliegen Widersprüchlichkeiten und können umkämpft sein – auch und insbesondere was die bewusste Machbarkeit von Atmosphären²⁹ und die Manipulation und kommerzielle Produktion von Emotionen über atmosphärische Qualitäten betrifft³⁰.

3. Widersprüchliche Wahrnehmungen von Atmosphären und Bewertungen von Städten

Mehrdeutigkeiten und Widersprüchlichkeiten der atmosphärischen Kennzeichen der jeweiligen Stadt zeigten sich im Rahmen des hier dokumentierten Forschungsprojektes auch im Quellenmaterial aus Wels und Hildesheim. Zunächst drängte sich die ‚Stadtschelte‘ in der Analyse als naheliegende Deutungsfolie für eine Stadt wie Wels auf. Bei näherer Betrachtung zeigte sich indes, dass diese lokale Perspektive stark von einem spezifischen Milieu und einer Altersgruppe geprägt war, deren biografische Orientierung auf Mobilität ausgerichtet schien, die sich also auf dem Sprung nach Wien oder Linz darstellten oder von einem Auszug träumten. Verdichtungen rund um die „Nichts los“-Rhetorik konnten wir mithin verstärkt bei jüngeren Personen feststellen, die die Option auf einen Wegzug aus der Stadt suchten oder haben und die – so die Vermutung – gerade in symbolischen Ökonomien eine zentrale Rolle spielen.

So stellte sich alsbald heraus, dass keineswegs alle Bewohner/innen der Stadt die Ansicht teilen, dass in Wels „nichts los“ sei oder die Stadt nicht genügend biete. Im Gegenteil gab es immer wieder Personen, die sich zufrieden über ihren Wohnort äußerten, die die Verhältnisse als schlicht gegeben berichteten und jedenfalls nicht abfällig über die Stadt sprachen. Mehrere Gesprächspartner/innen bezeichneten Städte wie Wels in ihrer „Mittelposition“ so auch als „gerade richtig“. Auffällig viele der ‚Zufriedenen‘ waren ältere Bewohner/innen oder Familien bzw. Eltern mit Kindern. Im Forschungsprojekt wurden uns auch Rechtfertigungsgeschichten oder Verteidigungen des eigenen Lebensumfeldes geboten: Dann hieß es, Wels resp. Hildesheim seien „doch gar nicht so schlecht“ oder „genau richtig groß“. Die jeweilige Stadt sei zwar nicht mit

27 Vgl. Gernot Böhme: *Atmosphäre: Essays zur neuen Ästhetik*. Frankfurt a.M. 1995; Anderson (wie Anm. 25), S. 77.

28 Johannes Moser, Simone Egger: *Stadtansichten. Zugänge und Methoden einer urbanen Anthropologie*. In: Sabine Hess, Johannes Moser, Maria Schwertl (Hg.): *Europäisch-ethnologisches Forschen. Neue Methoden und Konzepte*. Berlin 2013, S. 175–203, hier S. 196.

29 Vgl. Brigitta Schmidt-Lauber: *Gemütlichkeit. Eine kulturwissenschaftliche Annäherung*. Frankfurt a.M. 2003, S. 214 f.

30 Vgl. Lindner (wie Anm. 10), S. 394; Bondi, Davidson, Smith (wie Anm. 3), S. 2; Anderson (wie Anm. 25), S. 80.

Wien oder Berlin zu vergleichen, biete aber doch Vorzüge. Ein Hildesheimer Künstler meinte etwa, dass die Stadt ihm „durchaus“ genug künstlerische Angebote böte, immerhin würde man die Optionen im Unterschied zu Berlin, wo es ein lähmendes Überangebot an Veranstaltungen und Events gebe, vor dem Besucher leicht kapituliere, auch tatsächlich wahrnehmen. So oder so begegneten wir einer aktiven und ausgedehnten Imagepolitik und wertenden Rhetorik. Selten jedenfalls wurde uns der eigene Lebensmittelpunkt ohne Wertung beschrieben.

Die Perspektive auf die Möglichkeiten der Stadt und das *Belonging* zur Stadt, ja gar die Frage, ob der eigene Wohnort diskursiv überhaupt zum Thema wird, hängt mithin stark von der Lebenssituation ab, in der sich die jeweilige Person befindet. Die Atmosphären der Stadt sind so gesehen offenbar weniger ‚objektive‘ Kategorien und eindeutig interpretierbar als von den jeweiligen Akteuren angenommen. Auch wenn Materialisierungen der Städtlichkeit³¹ und normierende Scalings eine spezifische Perspektive nahelegen und der normative Stadtdiskurs an Großstädten ausgerichtet ist, bleiben einige Menschen von diesen Normierungen auch unbeeindruckt. Der implizite und oft auch explizite Vergleich mit anderen Städten, der viele Forschungsgespräche vor Ort kennzeichnete, spielt längst nicht für alle Bewohner/innen eine Rolle. Öfter sind nicht einmal andere Städte der Vergleichshorizont, sondern Räume innerhalb von Wels oder ländliche Gemeinden in Oberösterreich.

Maria Allerstorfer, die rund 60 Jahre alt ist und ihr ganzes Leben in Wels verbracht hat, betonte, dass das Angebot in ihrer Geburtsstadt groß sei:

Maria Allerstorfer: Tun tut sich schon viel. Man weiß oft, man müsste sich oft zerreißen. Mit den Veranstaltungen.

GW: Okay. Ist schon so viel los?

Maria Allerstorfer: Ja, schon. Also, es ist wirklich für jeden Geschmack was. Eigentlich. Muss ich sagen. [...] Und auch für, für jede Altersgruppe muss ich, glaube ich auch. Wenn man ein wenig schaut und so. Wenn man sich informiert. (Interview Maria Allerstorfer)

Diese Aussage steht im Gegensatz etwa zur Darstellung eines jüngeren Gesprächspartners, welcher der großstädtischen Normierung folgend zu gänzlich anderen Schlüssen über Wels kam:

31 *Städtlichkeit* verstehen wir analog zu *Cityness* (vgl. dazu Saskia Sassen: *Cityness. Roaming thoughts about making and experiencing cityness*. In: *ex æquo* 22, 2010, S. 13–18) als im Kontrast zu *Urbanität* allgemeineren, eine größere Bandbreite an städtischen Realitäten umfassenden und weniger normativen Begriff.

Ich möchte aus Wels hinaus, weil, wie ich gesagt habe, weil Wels ist ein Mittelding aus ... ahm, ... ja, ... Wels ist ein Mittelding aus Kleinstadt und Kaff. Also, es ist nicht Linz und es ist auch nicht Marchtrenk. Es ist irgendwas dazwischen. Man kann nicht sagen, es ist ein, es ist eine große, große Stadt. Und man kann nicht sagen, es ist eine kleine, es ist irgendein kleines Dorf. Es ist so ein Zwischending, so ein ganz ein grausiges. Es ist irgend so, so, so ein grausiger Kompromiss, der mir nicht eingeht. (Interview Rene Röbl)

Nicht immer gilt Wels also als Stadt, in der „nichts los“ ist, und nicht immer wird dem geringen Treiben und Angebot in der Stadt als Ganzer große Relevanz für den eigenen Alltag beigemessen. So können durchaus auch einzelne Orte innerhalb der Stadt als Erlebnissnischen wahrgenommen werden, die über die ‚Begrenztheit‘ der Stadt ‚hinweghelfen‘. Der Gastronom Mario Richter kam im Interview etwa auf den *Schlachthof Wels* – den zentralen Veranstaltungsort und das Zentrum der lokalen Alternativszene – zu sprechen. Als der Interviewer meinte, dass er schon in Linz öfters von der Institution des *Schlachthofes* gehört habe, bestätigte Mario, dass der *Schlachthof* über die Grenzen von Wels hinaus bekannt sei:

Ja. Es, es ist jetzt nicht so, dass da total viel passiert, aber das, was passiert, ist halt ... Na ja, und im Sommer ist's halt so, dass die ganzen Leute eigentlich da hinten, daneben abhängen und ihre eigene Musik mitnehmen. Das ist für die Kids dann irgendwie einfach cool da abzuhängen. Obwohl ich es selber eigentlich, ich meine, der Skaterpark ist nicht sehr groß. Aber irgendwie ist halt die Atmosphäre da, die ist cool und da trifft man sich. Und dort sind die Gleise und da hinten ist dann die Sitzfläche, da wird dann die Leute mit 16 das erste Mal gekiff't und so. So ungefähr. Es ist fast jeden Tag. (Interview Mario Richter)

Der Zusammenhang von Raumgefühl bzw. einem Gefühl des *Belonging* und atmosphärischen Qualitäten einer Stadt scheint evident. Und doch zeigt das Material, dass es daraus keine zwingende Logik des persönlichen Lebensgefühls gibt, sondern dieses von vielen, speziell auch biographisch-sozialen Faktoren wie der aktuellen Lebenssituation, den Zielen und Orientierungswerten, den sozialen Milieus und Freundeskreisen und nicht zuletzt der Interaktionssituation im Forschungsprozess abhängt.

Atmosphären sind damit weder auf bewusste Produktion reduzierbar noch einfach da; ihre Wirkmacht entfaltet sich erst im Erleben und ist damit in besonderem Maße abhängig von einer Situation und einem subjektiven Empfinden bzw. einer Verfasstheit. Man kann eine ‚tote‘ Atmosphäre („hier ist nichts los“) ‚sehen‘, ohne von ihr gestimmt zu werden. Dieses Zusammenspiel von Atmosphäre und subjektivem Erleben benennt nach unserem Verständnis der Begriff der Befindlichkeit.³² Städtische Atmosphäre erschließt sich so gesehen

als räumliche Befindlichkeit, die sich im subjektiven Erleben realisiert.³³ Damit mag in Wels aus der Perspektive eines Teenagers „nichts los“ sein und Einöde die Straßen prägen, während sich Familienvater und -mutter mit Einfamilienhaus und Garten glücklich über die kurzen Wege und die Praktikabilität des Alltagslebens zeigen.

32 Vgl. Schmidt-Lauber (wie Anm. 29), S. 218.

33 Damit sind in unserem Fall neben der Frage nach der Verknüpfung von Raum und Emotionen stets auch jene Räume von Relevanz, die zwar in der konkreten Situation nicht präsent sind, aber über Erinnerung in die Gegenwart reichen – so etwa in nostalgischen Erinnerungen älterer Bewohner/innen an Wels, Hildesheim oder Göttingen früher.

Verzeichnis der Autor*innen

ASTRID BAERWOLF ist Gast-Wissenschaftlerin am Fakultätszentrum für Methoden der Sozialwissenschaften an der Universität Wien.

BEATE BINDER ist Professorin am und geschäftsführende Direktorin des Institut(s) für Europäische Ethnologie an der Humboldt-Universität Berlin.

JOCHEN BONZ ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Geschichtswissenschaften und Europäische Ethnologie der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck.

GABRIELE DIETZE ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Europäische Ethnologie der Humboldt-Universität Berlin.

KATHARINA EISCH-ANGUS ist Professorin am Institut für Volkskunde und Kulturanthropologie der Karl-Franzens-Universität Graz.

VALESKA FLOR ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Archäologie und Kulturanthropologie an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.

MICHAELA HAIBL ist wissenschaftliche Angestellte am Institut für Kunst und Materielle Kultur der Technischen Universität Dortmund.

EDITH HESSENBERGER ist Leiterin der Fachstelle für Diversität und Integration der Marktgemeinde Telfs.

LUKASZ NIERADZIK ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Europäische Ethnologie der Universität Wien.

ANDREA PLODER forscht am Institut für Rechtsphilosophie, Rechtssoziologie und Rechtsinformatik an der Karl-Franzens-Universität Graz.

ANA ROGOJANU ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Europäische Ethnologie der Universität Wien.

CORNELIA RENGGLI ist freiberufliche Kulturwissenschaftlerin und schreibt an der Universität Zürich eine Doktorarbeit zur Medialisierung von Behinderung.

MARTINA RÖTHL ist Gast-Wissenschaftlerin an der „School of Modern Languages“ an der Universität Bristol.

MONIQUE SCHEER ist Professorin am und Direktorin des Ludwig-Uhland-Institut(s) für Empirische Kulturwissenschaft der Universität Tübingen.

BRIGITTA SCHMIDT-LAUBER ist Professorin und Institutsvorständin des Instituts für Europäische Ethnologie an der Universität Wien.

INGO SCHNEIDER ist Professor für Europäische Ethnologie an der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck.

ALEXANDRA SCHWELL nimmt eine Vertretungsprofessur für Volkskunde/Kulturanthropologie an der Universität Hamburg wahr.

MANFRED SEIFERT ist Professor für Europäische Ethnologie/Kulturwissenschaft an der Philipps-Universität Marburg.

IRA SPIEKER ist Leiterin des Bereichs Volkskunde am Institut für Sächsische Geschichte und Volkskunde e.V., Dresden.

JOHANNA STADLBAUER ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Kulturanalyse der Alpen-Adria Universität Klagenfurt / Abteilung Kulturanthropologie.

ELISABETH TIMM ist Professorin am und geschäftsführende Direktorin des Seminar(s) für Volkskunde/Europäische Ethnologie der Universität Münster.

STEFANIE TOMSCHITZ ist Dissertantin am Institut für Volkskunde und Kulturanthropologie an der Karl-Franzens-Universität Graz.

JENS WIETSCHORKE ist Akademischer Rat am Institut für Volkskunde/Europäische Ethnologie der Ludwig-Maximilians-Universität München.

GEORG WOLFEMAYR ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Europäische Ethnologie an der Universität Wien.

Nach einer langen Phase der ›Gefühlsblindheit‹, hinter der die Annahme stand, dass man über Gefühle nicht rational sprechen könne, erlebt die Emotionsforschung derzeit in unterschiedlichen Disziplinen Konjunktur. Ihr Ausgangspunkt ist die späte Einsicht in die unhintergehbare Interdependenz von Emotionalität und Rationalität, mehr noch in das Zusammenwirken von Fühlen, Denken und Handeln und damit eine Absage an den cartesianischen Dualismus von Körper und Geist. Daran schließt sich eine zweite Einsicht: dass Gefühle auf der Basis habitueller Muster in vorgeprägten kulturellen Formen ausagiert werden, wir sie also im Rahmen dieser Muster und Formen wahrnehmen und alle Wahrnehmung sozial und kulturell geprägt ist.

Das vorliegende Buch fragt auf der Basis dieser Erkenntnisse nach den spezifischen ›emotionalen Kompetenzen‹ der Europäischen Ethnologie / Empirischen Kulturwissenschaft / Kulturanthropologie im interdisziplinären Feld der Emotionsforschung. Es versammelt einen Großteil der Referate der 27. Österreichischen Volkskundetagung in Dornbirn, deren Ziel es war, eine längst überfällige Bestandsaufnahme der Potenziale und Stärken dieses Faches zu liefern. Die Analysen dieses Bandes zeigen, dass diese Kompetenzen in einem breiten Spektrum historischer und gegenwärtiger, empirischer Themen vorhanden sind, dass sie aber auch nicht nur die unterschiedlichen Repräsentations- bzw. Ausdrucksformen von Emotionen betreffen, sondern ebenso das Feld der Theorien und Methoden.

Die Herausgeber:

Matthias Beitzl, Direktor des Volkskundemuseums Wien; Generalsekretär des Vereins für Volkskunde.
Ingo Schneider, Universitätsprofessor am Institut für Geschichtswissenschaften und Europäische Ethnologie, Innsbruck; stellvertretender Vorsitzender des Österreichischen Fachverbands für Volkskunde.

